13. cilt volume | 2. sayı issue | 2025 kasım november

e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Dergiabant

Dergiabant

Cilt: 13 Sayı: 2, Kasım 2025

E-ISSN: 2148-0494

SAHİBİ

Prof. Dr. Mustafa ALİŞARLI
Rektör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

BİLİMSEL YAYIN VE DERGİLER KOORDİNATORLÜĞÜ

Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU- mustafayigitoglu@ibu.edu.tr
Koordinatör, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu-Türkiye

SORUMLU MÜDÜR

Prof. Dr. Şaban KARASAKAL – sabankarasakal@ibu.edu.tr
Dekan, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

BAŞ EDİTÖR

Doç. Dr. Zeynel Abidin AYDIN - zeynelaydin@ibu.edu.tr
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bolu-Türkiye

EDİTÖR YARDIMCILARI

Dr. **Arş. Gör. Abdullah ÇAN**	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Arş. Gör. Faruk KORKMAZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Arş. Gör. Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ

Doç. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI	Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya-Türkiye
Doç. Dr. İsmail TAŞ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, FEF., Bolu-Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Doç. Dr. Sema KARAGÖZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Doç. Dr. **Abdullah ÇELİK**	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet AYDIN	Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Iğdır-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Burcu DİLEK	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞÇİVAN	Yalova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yalova-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BABACAN	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat F., Ankara-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ömer ARAS	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Cevahir AYDIN	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yasin GÖKGÖZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Şerife Nur ÇELİK	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye
Dr. Fatih PAMUK	Diyanet Akademisi, Ankara-Türkiye

DİL EDİTÖRLERİ

Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

SAYFA DÜZENLEME

Arş. Gör. Alirıza FARIMAZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat F., Bolu-Türkiye

HAKEM KURULU

Dergiabant, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

ADRES

Yazışma Adresi	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 14280 Bolu-Türkiye
Telefon	0374 253 40 05
E-Posta	dergiabant@ibu.edu.tr

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Şaban KARASAKAL	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ	Bursa Uludağ Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Cahid KARA	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ferdi KİREMİTÇİ	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Kılıç Aslan MAVİL	Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ferhat GÖKÇE	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Zailabidin ACİMAMATOV	Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan

DİZİNLENME BİLGİLERİ

"Dergiabant" yılda iki kez (Mayıs–Kasım) yayınlanan hakemli, akademik ulusal bir dergidir. Dergiabant'ta yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber İngilizce ve Arapça dillerinde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Dergiabant'a ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur. Ayrıca Dergiabant, Dergipark üyesidir.

Dergiabant;

Ulakbim TR DİZİN (Cilt 5, Sayı 9 [Bahar 2017] sayısından itibaren, Kabul Tarihi: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.

Dergiabant

Volume: 13 Issue: 2, November 2025

E-ISSN: 2148-0494

OWNER

Prof. Dr. Mustafa ALİŞARLI
Rector, Bolu Abant Izzet Baysal University, Bolu-Türkiye

SCIENTIFIC PUBLICATIONS AND JOURNALS COORDINATOR

Prof. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU - mustafayigitoglu@ibu.edu.tr
Coordinator, Bolu Abant Izzet Baysal University, Bolu-Türkiye

RESPONSIBLE DIRECTOR

Prof. Dr. Şaban KARASAKAL - sabankarasakal@ibu.edu.tr
Dean, Bolu Abant Izzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

EDITOR IN CHIEF

Assoc. Prof. Dr. Zeynel Abidin AYDIN- zeynelaydin@ibu.edu.tr
Bolu Abant Izzet Baysal University, Faculty of Theology, Bolu-Türkiye

ASSISTANT EDITORS

Dr. **RA Abdullah ÇAN**	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
RA Alirıza FARIMAZ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
RA Faruk KORKMAZ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
RA Muhammed Ali BÜYÜKSOYLU	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye

FIELD EDITORS

Assoc. Prof. Dr. Elif Nur ERKAN BALCI	Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya-Türkiye
Assoc. Prof. Dr. İsmail TAŞ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of A. and Sc., Bolu-Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Faruk ÇİFÇİ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih DEMİRCİ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Sema KARAGÖZ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Abdullah ÇELİK	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Ahmet AYDIN	Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Burcu DİLEK	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Mehmet BAĞÇİVAN	Yalova University, Faculty of Theology, Yalova-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Muhammed BABACAN	Social Sciences Uni. of Ankara, F. of Theology, Ankara- Türkiye
Assist. Prof. Dr. Ömer ARAS	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Zeynep Cevahir AYDIN	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Yasin GÖKGÖZ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Assist. Prof. Dr. Şerife Nur ÇELİK	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology., Bolu-Türkiye
Dr. Fatih PAMUK	Diyanet Academy, Ankara-Türkiye

TURKISH/ENGLISH/ARABIC LANGUAGE EDITORS

RA Alirıza FARIMAZ	Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

PAGE EDITING

RA Alirıza FARIMAZ Bolu Abant Izzet Baysal Uni., F. of Theology, Bolu-Türkiye

REFEREE BOARD

Dergiabant, uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

ADDRESS

Correspondence Adress	Bolu Abant Izzet Baysal University, Faculty of Theology, 14280 Bolu-Türkiye
Phone	0374 253 40 05
E-Mail	dergiabant@ibu.edu.tr

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Şaban KARASAKAL	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ	Bursa Uludağ University, Türkiye
Prof. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Cahid KARA	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Ferdi KİREMİTÇİ	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Kılıç Aslan MAVİL	Bolu Abant Izzet Baysal University, Türkiye
Prof. Dr. Ferhat GÖKÇE	Ankara Yıldırım Beyazıt University, Türkiye
Assoc. Prof. Dr. Zailabidin ACİMAMATOV	Osh State University, Kyrgyzstan

ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

"Dergiabant" is a peer-reviewed, national journal published two times a year (May-November). The scientific and legal responsibility of the articles published in **Dergiabant** belongs to the authors. Although the language of publication is Turkish, articles are published in English and Arabic. All publication rights of the published articles belong to **Dergiabant** and cannot be printed, reproduced or transferred to the electronic media in whole or in part without the permission of the publisher. The editorial board is responsible for publishing the articles.

Dergiabant; indexed by TR DIZIN since (v.5, is.9 [Spring 2017] acceptance date: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler Indeksi (ASOS Index), Turk Egitim Indeksi, TDV Islam Arastırmaları Merkezi (ISAM).

İçindekiler / Contents

i-vii | Jenerik ve İçindekiler / Generic and Contents

Makaleler / Articles

261-277 | Mehmet Kalaycı, Eyüp Öztürk

Belge ve Bağlam: XVII. Yüzyıl Osmanlısına Ait Bir Mahkeme Kararının Analizi

Document and Context: An Analysis of a 17th-Century Ottoman Court Verdict

278-302 | Orhan Musahanlı

Hz. Ebû Bekir'den İmâm-ı Âzam'a Marifetullahın İfadesi: Abdülahad Nûrî-i Sîvâsî'nin *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ı Bağlamında

From Abū Bakr to Imām al-Aʿẓam: Expressions of Divine Knowledge in ʿAbd al-Aḥad Nūrī al-Sivāsī's *Risāla fī bayān marātib maʿrifat al-Raḥmān*

303-326 | Muhammed Akdoğan

Buhârî *Sahîh*'te Rivâyet İçin Likâ Şartı Arıyor Mu? Mu'temir b. Süleymân'ın Babası Süleymân b. Tarhân'dan Naklettiği Hadisler Örnekliğinde

Does al-Bukhārī Require the Condition of Meeting (Liqāʾ) for Transmission in the *al-Sahīh*? A Case Study on the Narrations of Muʿtamir b. Sulaymān from His Father Sulaymān b. Tarhān

327-344 | Murat Polat

Namazda Sütreyle İlgili Fıkhi Hükümler

Fiqh Provisions Regarding Sutra in Prayer

345-364 | Mustafa Çakır

Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası Uygulamaları Üzerine Fıkhî Bir İnceleme

A Jurisprudential Review on Management Contract-Based Lease Certificate Applications

365-382 | İsa Kanik

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmine Yaklaşımı

Zamakhsharī's Approach to the Science of Munāsabāt al-Qur'ān in his *al-Kashshāf*

383-395 | Mahmut Tekin

İbn Hişâm'ın *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb* Adlı Eserinde Kur'ân Ayetlerinden Elde Edilen Bazı Dil Kurallarının Tespiti Üzerine Bir İnceleme

An Analysis of Certain Linguistic Rules Derived from Qurʾānic Verses in Ibn Hisham's *Sharḥ Shudhūr al-Dhahab*

396-414 | Rıdvan Kalaç, İsmail Atasoy

Mevzû Hadis Literatüründe Siyâhî Algısı

The Perception of Blackness in Fabricated Ḥadīth Literature

415-434 Vedat Yetkin

Tefsir İlminde Selef Tenkidi: İbn Atıyye Örneği

The Critique of Salaf Narrations in Qur'ānic Exegesis: A Study on Ibn ʿAṭiyya's Methodology

435-451 Hasan Eryılmaz

İbn Abdülberr'in İttisal Anlayışı Çerçevesinde Tartışmalı Rivayet Biçimleri ve Uygulama Problemleri

Controversial Types of Narrations and Implementation Problems within the Framework of Ibn ʿAbd al-Barr's Understanding of Continuity

452-465 Fatımanur Güçlüer, Ruhattin Yazoğlu

Transhümanizmin Ontolojik Açmazları: Zihin-Beden, Bilinç ve Benlik Problemleri Üzerine Bir İnceleme

Ontological Dilemmas of Transhumanism: An Inquiry into the Mind-Body, Consciousness, and Self Problems

466-482 Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu

Hanefî Fıkıh ve Usûl Eserleri ile Tasavvuf ve Ahlâk Kitaplarında Yer Alan 'Sünneti Terk Eden Kimsenin Hz. Peygamber'in Şefaatine Erişemeyeceğine' Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

An Evaluation of the Reports Found in Ḥanafī Fiqh and Usūl Works, as well as in Sufi and Ethical Texts, Regarding the Claim that 'Whoever Abandons the Sunnah Will Not Attain the Intercession of the Prophet'

483-499 Hacı Mehmet Altuntaş

Hz. Peygamber Döneminde Safî Uygulaması: Mahiyeti, Uygulanışı ve Önemi

The Practice of Ṣafī During the Prophet's Era: Its Nature, Implementation, and Significance

500-531 Mesut Engin

Osmanlı Devleti'nde Kandil Gecelerinde İcrâ Edilen Dinî Merâsimler Bağlamında Mûsikî-Merâsim İlişkisi

The Relationship Between Music and Ceremony in the context of Religious Ceremonies Performed on Qandil Nights in the Ottoman Empire

532-560 Ömer Eroğlu

Kuzey Irak Hurmal İlçesindeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları

Ottoman Period Tombstones in the Hurmal District of Northern Iraq

561-578 Rabia Yıldırım

DKAB ve İHL Öğretmen Adaylarının Ahlak Okuryazarlığı ve Ahlâk Eğitimine Yönelik Yeterlik Düzeyi İlişkisi

The Relationship between Moral Literacy and Perceptions of Competence in Moral Education among Religious Culture and Ethics and Imam Hatip High School Teacher Candidates

579-595 Ahmet Alkan

Klasik Dönemde Bir Hadis Rivayeti Problemi: Yaşayan Râvilerden Hadis Rivayeti

A Ḥadīth Narration Problem in the Classical Period: Narrating Ḥadīths from Living Narrators

596-615 Murat Mirzaoğlu

Toplumsal Onur ve Bilgi Sınırı: "Benim Babam Kim?" Rivayetinin Tahlil ve Tenkidi

Social Dignity and Epistemic Boundaries: A Critical Analysis of the "Who Is My Father?" Ḥadīth

616-633 Nureddin Tortop, Zeki Yaka

***Fethu Bâbi'l-İnâye* Çerçevesinde Ali el-Kārî'nin Fıkıhçılığı**

'Alī al-Qārī's Role as a Jurist in the Context of *Fatḥ Bāb al-ʿInāya*

634-655 İhsan Demirtaş, Hafel Alyounes

Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân ve Netâicu's-San'a Adlı Eserinde Şiirle İstişhad Metodu

The Method of Citing Poetry in Bāqūlī's Work Titled *Jawāhir al-Qur'ān wa natā'ij al-ṣan'ah*

656-675 Ali Kemal Acar

Yapay Zeka ve Din: Bireysel Hayatta Yeni Bir Dönüşüm Senaryosu

Artificial Intelligence and Religion: A New Transformation Scenario in Individual Life

676-692 Sedat Sağdıç

Tahyîl ve İstiare-i Tahyîliyye Kavramları Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Concepts of Takhyīl and Isti'āra al-Takhyīliyya

693-714 Dilek Gürbüz Yiğit, Osman Yılmaz

Hollanda'da Yaşayan Türk Kökenli Müslüman Ailelerde Çocukların Dine İlişkin Soruları ve Ebeveyn Yanıtlarının İncelenmesi

An Investigation of Children's Religious Questions and Parental Responses in Muslim Families of Turkish Origin Living in the Netherlands

715-740 Ramadan Shaikhomar

الموضوعات المشتركة في شعر نجيب فاضل وسيّد قطب

Necip Fazıl ve Seyyid Kutub'un Şiirlerinde Ortak Temalar

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

741-743 Macit Demirer

Buhârî'nin Sahîh'inde Dört Mezhebe Göre Amel Edilmeyen Hadisler (Tahlil ve Tenkidi)

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 261-277, doi: 10.33931/dergiabant.1714790

Belge ve Bağlam: XVII. Yüzyıl Osmanlısına Ait Bir Mahkeme Kararının Analizi

Document and Context: An Analysis of a 17th-Century Ottoman Court Verdict

Mehmet KALAYCI[1], **Eyüp ÖZTÜRK**[2]

Geliş Tarihi (*Received*): 04.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 15.07.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu yazıda, Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm* adlı tefsirinin bir nüshasının vakfedilme süreci ele alınmaktadır. Normalde tek cilt hâlinde istinsah edilmiş olan bu nüsha, XVII. yüzyılda Âişe Hatun isimli bir hayırsever tarafından dört cilde ayrılarak vakfedilmiş; her bir cildin ilk sayfasına mahkeme aracılığıyla kesinleştirilen vakfiye kaydı not düşülmüştür. Çalışmada, bu mahkeme kararında yer alan içerik incelenmekte, ayrıca vakfa konu olan nüshada bulunan diğer bazı kayıtlar da tahlil edilerek, vakıf sürecinin nasıl çok yönlü ve aşamalı bir biçimde işlediği gösterilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte, hukuki nitelikteki tarihsel belgelerin, oluşturuldukları dönemin zihniyet ve tasavvur dünyası içinde değerlendirilmesinin ne denli önemli olduğu da bu örnek üzerinden vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, tarihsel belgelerin yalnızca belgelenmiş olayları değil, aynı zamanda dönemin toplumsal ve kültürel kodlarını da yansıttığının, bu sayede de tarihsel verilerin farklı açılardan nasıl yeniden yorumlanabileceğinin ortaya konulması hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Kültür Tarihi, Fıkıh, Vakıf, Ebüssuûd Efendi, Âişe Hatun.

&

Abstract: This study examines the endowment process of a manuscript copy of Irshād al-ʿaql al-salīm, a tafsīr (Qurʾānic commentary) authored by Ebussuʿūd Efendi. Originally transcribed as a single-volume manuscript, the copy is divided into four volumes in the 17th century and endowed by a philanthropist named Āʾişa Khāṭūn. On the first page of each volume, a waqfiyya (endowment deed) record, finalized through the court, is inscribed. This article analyzes the content reflected in that waqfiyya record and examines other records found in the endowed manuscript, aiming to demonstrate the multifaceted and procedural nature of the endowment process in the Ottoman context. Furthermore, the study emphasizes the importance of evaluating legal-historical documents within the conceptual and intellectual framework of the period in which they were produced. In this context, it aims to show that historical documents reflect not only recorded events but also the social and cultural codes of their time and how historical data can be reinterpreted from multiple perspectives.

Keywords: Ottoman Cultural History, Islamic Law, Waqf, Ebussuʿūd Efendi, Āʾisha Khāṭūn.

Atıf/Cite as: Kalaycı, Mehmet – Öztürk, Eyüp. "Belge ve Bağlam: XVII. Yüzyıl Osmanlısına Ait Bir Mahkeme Kararının Analizi". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 261-277. doi: 10.33931/dergiabant.1714790

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Prof. Dr., Mehmet Kalaycı, Ankara Üniversitesi, mehkala@gmail.com

[2] Doç. Dr., Eyüp Öztürk, Trabzon Üniversitesi, eyupozzturk@gmail.com.

1. Giriş

Belge kavramının tarih yazımındaki yeri ve önemi, modern tarih disiplininin doğuşuyla neredeyse eş zamanlı olarak tartışma konusu hâline gelmiştir. Modern tarihçiliğin kurucu figürlerinden Leopold von Ranke'nin (ö. 1886) "wie es eigentlich gewesen" (olduğu gibi) ilkesi doğrultusunda geliştirdiği belge temelli tarih anlayışı, disiplinin metodolojik temelini teşkil etmektedir. Ranke, tarih yazımının ancak belgelere, özellikle de fermanlar ve diplomatik yazışmalar gibi resmî devlet kayıtlarına dayanması gerektiğini savunmuş; bu tür belgeleri geçmişe dair en güvenilir bilgi kaynakları olarak görmüştür.[3] Belgeyi tarihsel araştırmanın merkezine yerleştiren bu yaklaşım, zamanla çeşitli eleştirilere konu olmuşsa da modern tarih yazımı tartışmaları büyük ölçüde belgeye nasıl yaklaşılacağı paradigması etrafında şekillenmiştir. Bu anlamda, tarihsel bilginin inşasında kaynakların nasıl ele alınması gerektiğine dair yöntem tartışmalarının bugüne kadar modern tarih yazımının temel sorunsallarından biri olageldiğini söylemek mümkündür.

Ranke'nin pozitivist tarih anlayışına yönelik en köklü eleştiriler, XX. yüzyılın başlarında *Annales* ekolü tarafından geliştirilmiştir. Bu ekolün öncüleri olan Marc Bloch (ö. 1944), Lucien Febvre (ö. 1956) ve Fernand Braudel (ö. 1985), belgelerin tarihî gerçekliği yalnızca sınırlı ölçüde yansıttığını, genellikle yüzeyde kalan olayları aktardığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, tarihsel süreçler çok katmanlıdır ve sadece resmî belgelerle anlaşılması mümkün değildir. Tarihsel olguları anlamak ancak sosyal, ekonomik ve kültürel yapıların analiziyle mümkün hale gelir. *Annales* ekolü bu yaklaşımıyla bireyi ve onun içinde yaşadığı toplumsal bağlamı merkeze alan daha geniş kapsamlı bir tarih anlayışı geliştirmiş, bir anlamda tarihsel belge kavramının içeriğini yeniden tanımlamıştır.[4]

Tarih yazımında belgeye yönelik eleştirel yaklaşımlar, post-yapısalcı tarih kuramlarıyla daha da derinleşmiştir. Bu yaklaşıma göre, belgeler yalnızca geçmişe dair nesnel veri sunan araçlar değil; aynı zamanda belirli iktidar ilişkileri, söylemler ve temsil pratikleri içinde üretilmiş metinlerdir. Post-yapısalcı tarihçiler, belgelerin arkasında yatan güç ilişkilerini, anlam dünyalarını ve toplumsal bağlamları açığa çıkarmaya yönelik bir okuma biçimini savunmuşlardır. Bu çerçevede tarihçinin görevi, belgeyi yüzeysel bir veri kaynağı olarak değerlendirmekten ziyade, onu üreten koşulları, niyetleri ve işlevleriyle birlikte analiz etmektir.[5]

Bu çalışmada, yukarıda özetlenen yöntemsel dönüşümler ışığında, bilhassa da post-yapısalcı perspektif esas alınmak suretiyle tarihsel bir belgenin sadece iç bağlama odaklanılarak anlaşılamayacağı, hatta anlaşılmaması gerektiği, yanı sıra ait olduğu dönemin tasavvur dünyasının da göz önünde bulundurulmasının ne kadar önemli olduğu düşüncesi merkeze alınmış, bu doğrultuda bir mahkeme kararı inceleme konusu kılınmıştır. İlgili mahkeme kararı, Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm* adlı tefsirinin dört parçaya ayrılmış bir nüshasının XVII. yüzyıl İstanbul'unda yaşamış Âişe Hatun isminde bir kadın tarafından vakfedilmesini ve bu vakfın mahkeme kararıyla tescil edilmesini ihtiva etmektedir.

Osmanlı mahkemelerinde vakfın hukuki geçerlilik kazanabilmesi için mahkeme kararıyla tescil edilmesi yaygın bir uygulamadır. Bu noktada hâlihazırda şer'iyye sicillerinde bir veya birden fazla kitap vakfının tescili yönünde benzer pek çok karara tesadüf edilebilmektedir. Mahkeme kararlarında davacı, davalı ve hâkim şeklinde üç temel aktör bulunmaktadır; davacı ile davalı arasında oluşan anlaşmazlık belirli bir olay örgüsü çerçevesinde karar metinlerinde kısaca ortaya konulmakta, sonrasında ise kadı tarafından verilen muhtasar bir gerekçeli hüküm ile mesele karara bağlanmaktadır. Bu haliyle de kararların sosyal hayatta yaşanan çeşitli anlaşmazlıkların çözüme bağlanması vasfı taşıdığı açıktır. Ancak bir vakıf işleminin tescili odaklı mahkeme kararları söz konusu olduğunda durum biraz farklılaşmaktadır.

[3] Peter Novick, *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*, (Cambridge University Press, 1988), 26-28.

[4] Erdal Yıldız, *Annales Tarih Okulu'nun Bütünsel Tarih Anlayışı ve Fernand Braudel* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,1994), 35-52.

[5] M. Oğuzhan Doğar, "Postmodern Kültürel Tarihyazımı Açısından Tarihsel Belge," *Tarihyazımı* 2-1 (2020), 45-63.

Vakıf odaklı mahkeme kararlarında ortaya konulan olay örgüsü, gerçekten yaşanmış bir anlaşmazlığı merkeze almaktan çok, bir anlaşmazlık yaşandığı izlenimi uyandırmaya yöneliktir. Bu haliyle de olay örgüsüne dair karar metninde karşılık bulan anlatı, yaşanmış belirli bir gerçekliği yaşandığı şekliyle yeniden kurgulama çabasından ziyade gerçekçi bir kurgu oluşturma çabası üzerinden şekillenmektedir. Bu durum, bu yazıya konu olan Âişe Hatun'un vakfiyesi için yazılan karar metni için de geçerlidir. Karar metninin iç bağlamı, vakıf sahibi ile vakfı için mütevelli tayin edip kendisine nüshayı teslim ettiği, ancak vazgeçip iadesini talep etmesi üzerine de olumsuz yanıt aldığı Ahmed Efendi adlı bir kimse arasında yaşanmış ve nihayetinde kadı tarafından mütevelli lehine sonuca bağlanmış hukuki bir anlaşmazlık görüntüsü vermektedir. Ne var ki belgenin dış bağlamından hareketle bakıldığında bu bir anlaşmazlık değil, aksine Osmanlı hukuk geleneğinde vakıf merkezli olarak sıkça başvurulan ve vakfın kalıcı bir şekilde tescili doğrultusunda gerçekleştirilmiş kurgusal bir anlaşmadır. Zira Hanefî fıkhında, vakfedilen malın mülkiyetinin gerçekten vakfa geçip geçmediği yönündeki görüş ayrılıkları, Osmanlı'da vakıf sahiplerinin, özellikle de mirasçılarının, geriye dönük talepler ileri sürmesine yol açabilmekte, bu tür ihtimalleri bertaraf etmek ve vakfın kesinliğini sağlamak amacıyla, kimi zaman vakfeden kişi ile mütevelli arasında kurgusal bir ihtilaf oluşturularak mesele mahkemeye taşınmakta ve kadı kararıyla söz konusu vakıf tescil edilmektedir. Âişe Hatun'un vakfiyesi de bu doğrultuda gelişmiş, mahkeme kararıyla kesinleştirilmiştir. Gerçekte ne Âişe Hatun vakfetme kararından dönmek istemiş ne de mütevelli olarak belirlediği Ahmed Efendi bu isteğe karşı çıkmış; ne taraflar aralarında bir anlaşmazlık yaşanmış ne de kadı bu anlaşmazlığı çözme yönünde bir karar almıştır. Olup biten şey, Osmanlıda yerleşik bir teamüle dönüşen bir vakıf tescil işleminin karar metnine yansımasından ibaret olan sıradan bir hadisedir. Mahkeme karar metni, kuşkusuz tek başına bir belge değeri taşımaktadır; fakat belgenin ifade ettiği anlamın sadece belgeden hareketle ortaya konulması mümkün değildir. Bu durum, bir belgenin üretildiği ortamın tasavvur dünyası ve bu çerçevede yerleşik hale gelmiş teamüller çerçevesinde ele alınmasının ne kadar elzem olduğu ve tek başına kararlara yansıyan olay örgüsü üzerinden tarihsel gerçekliğin yeniden kurulabilmesinin pek de mümkün olmadığı düşüncesini öne çıkarmaktadır. Bu, aynı zamanda çalışmada vurgulanmak istenen temel hususdur.

Çalışmada dikkat çekilmek istenen bir başka husus, mahkeme kararının odağında yer alan Ebüssuûd tefsirinin ilgili nüshasına erişilebiliyor olmasıdır. Vakıf işlemi mahkemece tescil edilen eserlerde, ilgili mahkeme kararının doğrudan vakfa konu olan eserin üzerine kaydedilmesi nadiren rastlanan bir durumdur. Ancak Âişe Hatun örneğinde mahkeme kararı, onun dört parça halinde Sultan Mehmed Camii'ne vakfettiği nüshanın her bir parçasının baş tarafına da kaydedilmiştir[6] ki bunlar halen Fatih koleksiyonunda 208-211 arasında sıralı olarak mahfuz durumdadır. Bu husus, ilgili mahkeme kararında teorik bir anlatı üzerinden haberdar olunan bir vakıf hadisesini, vakfa konu olan nüsha üzerinden tetkik edebilmeye de imkân tanımaktadır. Bu çerçevede ilgili eserin vakfedilmeden önceki mülkiyet odaklı ve vakfedildikten sonra da kütüphanecilik odaklı serencamı nüsha üzerinde yer alan kayıtlar üzerinden tespit edilebilmektedir.

Çalışmanın genelde vakıf, özelde de kitap vakfı olgusunun Osmanlıdaki gelişim seyrini fıkhi-hukuki düzlemde ele almayı amaç edinmediği hususen belirtilmelidir. Bu yönde bir çaba, bilhassa XVIII. yüzyıldan itibaren Arap coğrafyasıyla yoğun etkileşimin neticesinde oluşan bazı uygulama değişimlerini de içerecek şekilde süreçsel olarak tetkik önemli ve gereklidir. Öyle ki bir mahkeme kararına ihtiyaç duyulmaksızın ve herhangi bir mekâna tabi kılınmaksızın kitaba Allah yolunda (*fî sebîlillâh*) asli olarak bir vakıf statüsü kazandırılması; hayatta olduğu sürece bir şahsa, vefat etmesi durumunda da onun gibi birisinin kullanımında olacak şekilde vasfen vakfedilmesi, en azından Osmanlı bağlamında, yeni bir uygulamadır. Bütün gerekliliğine karşın bu yönde bir çalışma, çok sayıda örnek üzerinden kapsamlı bir arkeoloji ile ancak mümkün olabilir. Bu nedenle Âişe Hatun'un vakfiyesi merkezli bu çalışmanın, kitap vakfı olgusunu müstakil olarak ele almaya matuf olmadığı, belki bu yönde yapılacak çalışmalara kısmi

[6] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 208), 1a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 209), 1a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 210), 1a; (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 211), 1a.

bir içerik sunduğu tekrar vurgulanmalıdır. Çalışmada önce mahkeme kararı sunulmuş ardından bu karar, iç akışı doğrultusunda tahlil edilmiştir. Son olarak da vakıf işleminden sonraki süreçte ilgili tefsir nüshası üzerine kütüphanecilik açısından düşülmüş notlar ele alınmıştır.

2. Mahkeme Kararı[7]

Vaka'a'l-hükmu li-sıhhati zâlike'l-vakfi[8] ve lüzûmihî 'alâ mâ hurrira fîhi ba'de en rû'iye küllü mâ yetevakkafu[9] 'aleyhi 'âlimen bi'l-ihtilâfi'l-vâki' beyne'l-e'immeti'l-eşrâfi[10] mine'l-fakîr[11] [Allâhu Sübhânehu][12] Mehmed el-med'û bi-Kâmetî-zâde el-Kâdî bi-medîneti Kostantîniyyeti'l-Mahmiye. 'Ufiye 'anhu.[13]

Bismillâhirrahmânirrâhîm

el-Hamdü li'llâhi Rabbi'l-erbâbi münezzili'l-kitâbi ve mülhimi's-savâbi ve's-salâtü 'âlâ seyyidinâ Muhammed -efdalü men ûtiye'l-hikmetü ve faslu'l-hitâbi- ve 'alâ âlihi ve ashâbihi -hayru'l-âli ve hayru'l-ashâbi-.

Ve ba'd bâ'isetü hâze'l-kitâb fahru'l-muhadderât ve sâhibetü'l-hayrât Â'işe Hâtûn bint-i Mehmed Paşa eş-şehîr bi-Dağdelen, meclis-i şer-'i hatîrde[14] takrîr-i kelâm idüp târîh-i kitâbda silk-i milkinde olup âbâdî kâğıdlı ve altun cedvelli bir cild tâm-ı kâmil[15] Ebüssu'ûd tefsîrini dört kıt'a idüp her birini 'ulemâya vakf idüp Ebû'l-Feth Sultân Mehmed Hân Câmi'-i şerîfinde vaz' olunup 'ulemâya vakf olan kütüb-i mevkûfeye ilhâk olunup müstahikkîn müntefi' olmak üzere li-ecli't-tescîl mütevelli nasb eylediği Ahmed Efendi'ye fâriğen 'ani'ş-şevâğil teslîm idüp ol dahî vakfiyet üzere kabz ü tesellüm eyledikden sonra vâkıfe-i mezbûre inde'l-e'immeti'l-kirâm vakf-ı menkûlün 'adem-i sıhhatine binâ'en rucû' idüp yine milkine idhâl murâd itdikde mütevelli-i mezbûr dahî "İmâm Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî hazretleri katında vakf-ı kütüb sahîhdir ve kavl-i müftâ-bih olmağla vakf sahîhdir" deyü[16] teslîmden imtinâ' idüp mürâfa'a olduklarında 'alâ kavli men yerâhü kat-'ı erba'anın vakfiyetinin sıhhatine ve lüzûmına hükm olunup min ba'd her biri vakf-ı lâzım oldı; fe-men beddelehû ba'de mâ semi'ahû fe-innemâ ismühû ale'llezîne yübeddilûnehu inne'llâhe semî'un alîmun, ve ecrü'l-vâkıfe ale'l-hayyi'l-kadîr.[17].

Hurrira[18] fî ğurre-i cemâziyelâhir li-sene selâsin ve semânîne ve elf.

Şühûdü'l-Hâl

'Umdetü'l-'ulemâ'i'l-a'lâm 'Abdülbâkî Efendi el-kâdî bi-Kudsi'ş-Şerîf sabıkâ

'Umdetü'l-müderrisîn Hasan Efendi b. Mehmed[19]

Ahmed Efendi b. Ömer

'Abdülhalîm Efendi b. Mehmed

Mehmed Efendi b. Şeyh Mutahhar

Süleymân Efendi b. 'Ali

[7] Dört cildin (Fatih, 208, 209, 210, 211) her birinin zahriyesine ayrı ayrı not edilen metinde zaman zaman küçük yazım farklılıkları söz konusudur. Metnin oluşturulmasında ilk ciltteki (Fatih, 208) yazı esas alınmış, diğer nüshalardaki surette yer yer farklılıklara demirbaş numaraları doğrultusunda dipnotlarda işaret edilmiştir.

[8] (Fatih, 209): "li-sıhhati'l-vakf".

[9] (Fatih, 209): "ba'de ra'â mâ yetevakkafu"; 210: "ba'de ri'âyeti küllü mâ yetevakkafu"

[10] (Fatih, 210; 211): "beyne'l-e'immeti'l-eslâf".

[11] (Fatih, 209; 210): "mine'l-abdi'l-fakîr".

[12] (Fatih, 211): "mine'l-abdi'l-fakîr ilâ rabbihi'l-kadîr".

[13] Karar metninin bu kısmı, Şeriyye Sicilleri'ndeki kararda mevcut olmayıp yalnızca ilgili tefsir nüshasının başındaki suretlerde yer almaktadır.

[14] (Fatih, 210; 211): "meclis-i şer-'i şerîf-i hatîrde".

[15] (Fatih, 209): "tâm ü kâmil".

[16] (Fatih, 209; 210; 211): "sahîhdir ve kavl-i müftâ bihdir deyü".

[17] (Fatih, 209; 210; 211): "alâ'l-hayyi'l-cevâdi'l-kerîm".

[18] (Fatih, 210; 211): "Cerâ zâlike ve hurrira fî".

[19] (Fatih, 209; 210; 211): "Hasan Efendi b. Mehmed".

3. Mahkeme Kararının Şekil ve Muhteva Tahlili

İstanbul Bâb Mahkemesinde hükme bağlanan ve bir sureti ilgili mahkemenin 14 nolu sicil defterine kaydedilen mahkeme kararını,[20] üç kısım halinde ele almak mümkündür: İlki hükmü karara bağlayan İstanbul Kadısı Kâmetîzâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1089/1678) değerlendirmesini ve imzasını ihtiva eden tasdik kısmı, ikincisi karara konu olan olayın ana hatlarıyla ortaya konduğu metin kısmı, üçüncüsü ise kararın tarihini ve şahitlerin isimlerini ihtiva eden hatime kısmıdır.

3.1. Tasdik Kısmı

Metin kısmının hemen üstünde yer alan tasdik kısmı, farklı bir hatla kaleme alınmış ve metin kısmının aksine harflerin noktaları konulmamıştır. Bu kısımda, imamlar arasında tartışma bulunmayan hususların farkında olunduğu ve tereddüt edilen tüm hususların ise göz önünde bulundurulduğu ifade edilmiştir. Ardından karar metninde kaydedildiği üzere söz konusu vakfın geçerliliğini ve gerekliliğini belirten hükmün kesinleştiği kaydedilmiştir. Bunun hemen devamında da Kâmetîzâde Mehmed Efendi'nin ismi yer almaktadır. Asıl karar, metin kısmında hükme bağlanmıştır; Kâmetîzâde'nin burada yaptığı şey, kayda geçirilen bu kararı inceleyip tasdik etmektir.

Mahkeme kararını tasdik eden Kâmetîzâde Mehmed Efendi 1062/1651-1652 yılında atandığı Medine kadılığı görevine kadar yaklaşık yirmi yıl süreyle çeşitli medreselerde müderrislik görevlerinde bulunmuş bir kimsedir. Önce Medine sonraki süreçte de Yenişehir, Bursa ve Mekke kadılığı görevlerinde bulunmuştur. 1078/1667 yılında İstanbul kadılığı görevine getirilmiş bir yıl sonra görev süresi dolduğu için görevinden ayrılmıştır. Kâmetîzâde, Âişe Hatun'un vakfettiği kitap özelindeki kararın hükme bağlandığı 1083/1672 yılında ikinci kez İstanbul kadılığına atanmıştır.[21] Ancak burada tereddüde sevk eden ince bir ayrıntı söz konusudur: Kendisinin Şeyhî Mehmed Efendi (ö. 1144/1731) tarafından kaleme alınan hal tercümesinde İstanbul kadılığına ikinci kez atandığı tarih olarak 1083 Receb'i (Ekim-Kasım 1672) gösterilmektedir.[22] Hâlbuki davanın, ilgili eserin dört cildinin zahriyesine not edilmiş metninin altında "ğurre-i Cemâziyelâhir 1083" ibaresi kayıtlıdır. "Ğurre" kelimesinin kameri ay takviminin ilk gününü ifade etmek için kullanıldığı düşünüldüğünde,[23] metnin yazıldığı veya metin kaydının oluşturulduğu tarihin 1 Cemâziyelâhir 1083/24 Eylül 1672 olduğu anlaşılmaktadır. Hicri takvim ay sıralamasında Recep ayı Cemâziyelâhir ayından sonra gelmektedir; bu durumda Kâmetîzâde'nin henüz daha görevi başlamadan vakıf olayını karara bağladığı sonucu çıkmaktadır. Böyle bir hususun gerçekleşmesi söz konusu olamayacağına göre, bu durumda iki ihtimalden söz etmek mümkündür: İlk ihtimal, Şeyhî'nin Kâmetîzâde'nin ikinci İstanbul kadılığı göreviyle ilgili verdiği tarihin en az bir aylık sapma içeriyor olmasıdır. Bu durumda, Kâmetîzâde'nin en az bir ay önce göreve başlamış olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. İkinci ihtimal ise, Kâmetîzâde henüz göreve başlamadan önce karar metninin yazılmış ve onaya sunulmak üzere beklemeye alınmış olmasıdır.

Şeyhî'nin Kâmetîzâde'nin hal tercümesi bağlamında verdiği malumatı İstanbul kadılarına dair sunduğu listede verdiği bir bilgi ile birlikte düşünmek belki daha anlamlı sonuç doğuracaktır. Şeyhî, kendisinden önce İstanbul kadılığı yapan Hâmid Efendi'nin (ö. 1098/1687) görevden azledilme tarihi olarak "ğurre-i Cemâziyelâhir sene 1083" tarihini vermektedir.[24] Bu bilgi ve ayrıntı önemlidir; zira bu durumda Âişe Hatun'un vakfiyesini hükme bağlayan mahkeme kararının altındaki tarih ile Kâmetîzâde'nin selefi olan Hâmid Efendi'nin görev süresinin dolduğu tarih, günü gününe aynı olmaktadır. Bu noktada asıl soru, aynı makamda bulunan selef ve halef arasındaki görev değişikliği sırasında oluşabilecek maksimum

[20] *İstanbul Şeriyye Sicilleri*, *İstanbul Bâb Mahkemesi*, 14, 115a-b; İsmail Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 381, 8. dipnot; Ayşe Buluş, *15-18. Yüzyıl Osmanlı Kütüphane Vakfiyeleri (İstanbul Kadı Sicillerine Göre Metin ve İnceleme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 209-210.

[21] Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, nşr. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 2/1139-1140.

[22] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1139-1140.

[23] Muhsin Koçak, "Gurre", *Tü̇rkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/211.

[24] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1466.

sürenin ne kadar olabileceğinde düğümlenmektedir. Eğer Hâmid Efendi'nin görevinin bittiği gün Kâmetîzâde vazifeye başlamışsa bu durumda Âişe Hatun'un vakfiyesinde bahsi geçen tarih teorik olarak bir anlam kazanmaktadır. Ama Şeyhî'nin verdiği bilgi doğrultusunda Kâmetîzâde'nin atanması Hâmid Efendi'nin görev süresinin dolduktan sonra en az bir ay gecikmeli olarak gerçekleşmişse bu durumda ortaya çıkan tereddüt giderilmemiş olacaktır. Dahası Hâmid Efendi'nin hal tercümesinde kendisinin 1083 Receb'inde (Ekim 1672) azledildiği ve yerine ikinci kez Kâmetîzâde'nin atandığı yönünde yer alan bilgi[25] bu noktada oluşan belirsizliği daha da artırmakta, merkeze alınacak bilgiye göre ihtimaller değişkenlik göstermektedir.

Uşşâkîzâde İbrâhîm Efendi'nin (ö. 1136/1724) verdiği tarih bu belirsizliği belli ölçüde ortadan kaldırmakta ve tabakat kitaplarına yansıyan tarihsel bilgilerin sıhhati noktasında temkinli olmayı hatırlatmaktadır. Ona göre Hâmid Efendi'nin görev süresinin dolup yerine Kâmetîzâde'nin getirildiği tarih 1083 Cemâziyelâhir'idir (Eylül-Ekim 1672).[26] Uşşâkîzâde, bu bilgiyi Kâmetîzâde'nin hal tercümesi bağlamında tekrar etmektedir.[27] Bu bilgi, vakfiye kararındaki bilgiyle de belli ölçüde uyum arz etmektedir. Ancak yine de belirsiz olan husus, ilgili ay içerisinde onun hangi gün göreve başladığıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere bu ayın ilk günü başlamış ise, vakfiyedeki tarih belli ölçüde anlam ve tutarlılık kazanmaktadır. Ama sonrasında başlamış ise bu durumda Âişe Hatun'un vakfiyesinin o göreve başlamadan önce ve selefi Hâmid Efendi'nin görevi sırasında kaleme alındığı ama görev süresi dolduğu için Hâmid Efendi'nin bunu imzalayamadığı, imza işinin ise halefi Kâmetîzâde'ye kaldığı şeklinde bir çıkarım yapmak mümkündür.

3.2. Metin Kısmı

Mahkeme olayının konusunun ortaya konduğu metin kısmını da kendi içerisinde ikiye ayırmak mümkündür: Metnin ilk kısmı Âişe Hatun'un Ebüssuûd tefsirini vakfetme, ardından da bu noktada oluşan anlaşmazlığı mahkemeye intikal ettirme süreci, ikincisi ise meselenin karara bağlanmasıdır. İlk bölüm aslında kısmi bir arka plan bilgisi sunma amacına matuftur ve burada olayın nasıl geliştiğinin hikâyesi ana hatlarıyla ortaya konulmaktadır. Buna göre olayın merkezinde Âişe Hatun'un abadi kâğıtlı ve altın cetvelli tek cilt halindeki bir Ebüssuûd tefsirini vakfetmek istemesi bulunmaktadır. Kendisi bunu dört parçaya bölmüş, böylelikle Ebû'l-Feth Sultân Mehmed Han Camii'nde ulemaya vakfedilen vakıf kitaplar arasına dâhil edilmesini ve ehlinin bundan faydalanabilmesi amacıyla her birinin ayrı bir vakfa dönüşmesini istemiştir. Vakfın tescilini gerçekleştirebilmek amacıyla da Ahmed Efendi'yi temsilci olarak belirlemiş ve ilgili eseri vakıf kuralları doğrultusunda kendisine teslim etmiştir. Ancak Âişe Hatun'un meşguliyetleri dolayısıyla bu vakfın tescili sonraya bırakılmıştır. Bir süre sonra vakıf sahibi, Hanefî mezhebinin seçkin imamlarının taşınabilir malların vakfının geçersiz olduğu yönündeki görüşünden hareketle Ahmed Efendi'ye giderek vakıf işleminin iptal edilmesini ve ilgili eserin tekrar kendi mülkiyetine döndürülmesini talep etmiştir. Ahmed Efendi ise, İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) nezdinde kitapların vakfının geçerli sayıldığını ve bu görüşün mezhep içerisinde tercihe şayan kabul edildiğini belirtmiştir. Buradan hareketle de söz konusu vakfın geçerli olduğunu kaydederek, Âişe Hatun'un talebini geri çevirmiştir. Bundan dolayı Âişe Hatun ile Ahmed Efendi arasında bir anlaşmazlık vuku bulmuş ve mesele mahkemeye intikal etmiştir.

Hadisenin merkezinde yer alan Âişe Hatun, ilgili kayıtta belirtildiği üzere Dağdelen olarak şöhret bulmuş Mehmed Paşa'nın kızıdır. Babasının Dağdelen lakaplı Mehmed Paşa oluşu hem dava metninde hem de eserin ciltlerinin farklı yerlerine düşülmüş vakfiye kayıtlarında sürekli tekrar edilmiştir. Vakfiye kaydında babası Mehmed Paşa'nın kimliği ile ilgili olarak kısa bir bilgi daha vardır. İkinci cildin bitiminde yer alan vakfiye kaydında Mehmed Paşa için "el-Kastamûnî" nispesinin eşlik ettirildiği görülmektedir.[28] Aynı bilgi, eserin dördüncü cildinde yer alan iki vakfiye kaydında da tekrar edilmiştir.[29]

[25] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1309.
[26] Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb Efendi, *Zeyl-i Şakâ'ik*, nşr. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 799.
[27] Uşşâkîzâde, *Zeyl-i Şakâ'ik*, 714.
[28] Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-Selîm* (Fatih, 209), 185b.
[29] Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-Selîm* (Fatih, 211), 110b.

Bu küçük ayrıntı, Âişe Hatun'un en azından baba tarafından Kastamonu kökenli olduğunu göstermektedir. Kendisi için kullanılan *fahru'l-muhadderât* tabiri, benzeri sicillerde veya tereke kayıtlarında sıklıkla karşılaşılan teknik bir tabirdir ve iffetli hür bir Müslüman kadın olduğu ifade edilmek istenmektedir. Devamındaki *sâhibetü'l-hayrât* ifadesi ise onun hayır faaliyetlerinde bulunan bir kişi olduğuna yönelik bir göndermedir.

Vakfiye kaydında yer almayan, ancak bu kaydın üzerine düşüldüğü tefsir ciltlerinde bulunan notlar, Âişe Hatun'a dair başka bilgiler de sunmaktadır. Örneğin ilk cildin zahriye sayfasının üst kısmında büyük hatla yazılı "Vakf-ı Â'işe Hâtûn bint-i Dağdelen Mehmed Paşa, Sultân Mehmed Câmi'-i Şerîfinde mahfûz olup müstahıkkîn intifâ' ideler" şeklinde vakfiye kaydının hemen altına düşülmüş bir not bunlardan biridir.[30] Notta Âişe Hatun'un Kastamonu Müftüsü İsmail Efendi merhumun oğlu Abdülbâkî Çelebi merhumun vâlide-i mükerremesi olduğu kaydedilmektedir. Buradaki Abdülbâkî Çelebi ile vakfiye kaydının şahitler kısmında ilk sırada yer alan ve *umdetü'l-ulemâ'i'l-a'lâm* olarak nitelenen Abdülbâkî Efendi muhtemelen aynı kişidir. Hem İsmâîl Efendi'nin hem de Abdülbâkî Efendi'nin merhum olarak nitelendirilmiş olması, Âişe Hatun'la ilgili bu notun bilahare ve Abdülbâkî Efendi'nin vefatı sonrasında düşüldüğünü göstermektedir. Ancak vakfiye kaydının oluşturulduğu zamanda Abdülbâkî Efendi hayattadır ve şahitler arasında bulunmasıyla da vakfiyenin dolaylı bir parçası konumundadır. Buna karşın vakfiye kaydı esnasında muhtemelen babası ve Âişe Hatun'un eşi İsmâîl Efendi'nin müteveffâ olduğu anlaşılabilmektedir. Zira henüz eserin cilt bütünlüğü bozulmadan önce ilgili eserin ilk cildinin zahriyesine düşülmüş bir mülkiyet notu bunu teyit etmektedir.[31] Mülkiyet notunu düşen İsmâîl Efendi'dir ve kendisini "Müftîzâde İsmail el-Kastamûnî" olarak takdim etmektedir. Eserin kendi mülkiyetine girdiği tarih olarak ise 1038 Şabân'ını (Mart-Nisan 1629) göstermektedir. *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye* zeyillerinde İsmâîl Efendi'ye dair bir bilgiye tesadüf edilememektedir. Onun mülkiyetindeki Ebüssuûd tefsiri, vakfiyenin oluşturulduğu 1083/1672 yılında artık Âişe Hatun'un tasarrufundadır. Bu durumda İsmâîl Efendi'nin 1083/1682'den önceki bir tarihte vefat ettiği söylenebilir.

Vakfiyede davalı konumundaki Ahmed Efendi'nin gerçekte kim olduğunu veya olabileceğini tespit/teşhis etmek güçtür. Vakfiyeden anlaşıldığı kadarıyla o, vakıf işleminin ve tescilinin gerçekleştirilebilmesi amacıyla bizzat Âişe Hatun tarafından mütevelli olarak seçilmiş bir kimsedir. Günümüzde de kullanılmaya devam edilen mütevelli kavramı, vakfiye şartları, şeri hükümler ve geçerli mevzuat çerçevesinde vakfın işlerini idare etmek üzere görevlendirilen kimseye karşılık gelmektedir. Mütevellinin belirlenmesi noktasında mutlak yetki de vakfı gerçekleştiren kişidedir.[32] Nitekim Ayşe Hatun da mütevellisini bu doğrultuda belirlemiştir; bu haliyle de mütevelli onun temsilcisi konumundadır.

3.3. Hatime Kısmı

Mahkeme kararının hatime kısmında tarih ve şahitlerin isimleri yer almaktadır. Kararın altında 1083 Cemâziyelâhir'inin başı (24 Eylül 1672) tarihi kayıtlıdır. Şahitler kısmında ise altı kişinin ismi sıralanmaktadır. Bunlardan ilki "seçkin âlimlerin dayanağı" ve "sâbık Kudüs kadısı" şeklinde nitelenen Abdülbâkî Efendi'dir. *Şehlâ* lakabıyla şöhret bulmuş Kastamonulu bir âlim olan Abdülbâkî Efendi, tahsilinin ardından bir müddet küçük çaplı tedris görevlerinde bulunmuş, daha üst rütbeli tedris faaliyeti ise 1058/1648-1649 yılında Mesih Paşa Medresesi'ndeki müderrislik görevi ile başlamıştır. Bu tarihlerde onun otuzlu yaşlarında olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür. 1076/1666 yılındaki Kudüs kadılığı görevine kadar ömrü hep tedrisle geçmiş, bu kapsamda Cezeri Kasım Paşa, Nişancı Paşa-yı Atik, Ali Paşa-yı Cedid, Sahn-ı Seman, Zal Paşa Sultan, Üsküdar Mihrimah, Haseki Sultan ve Valide Sultan medreselerinde müderris olarak görev yapmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla da bu görevleri boyunca hep İstanbul'da kalmıştır. Bu nedenle Kudüs kadılığı, onun hem İstanbul hem de Anadolu dışındaki ilk vazifesi olmuştur. İki yıl süren bu görevi 1078/1667 yılında tamamlanmıştır. Bu tarihten 1085/1674

[30] Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm* (Fatih, 208), 1a.

[31] Ebüssuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, (Fatih, 208), 1a.

[32] Nazif Öztürk, "Mütevellî", *Turkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/217.

tarihine kadar geçen sürede Abdülbâkî Efendi'nin herhangi bir görevi söz konusu değildir. Söz konusu tarihten sonra ise sırasıyla Şam, Edirne ve son olarak da Mekke kadılığına getirilmiştir. Son görev yerinde vazife yaparken 1091/1680 yılında vefat etmiştir.[33] Abdülbâkî Efendi, davanın gerçekleştiği 1083/1672 tarihinde aktif bir görevde değildir ve muhtemelen İstanbul'da ikamet halindedir. En son vazifesi ise olaydan yaklaşık beş yıl önce 1078/1667 yılında ayrıldığı Kudüs kadılığıdır.

Abdülbâkî Efendi'yi, diğer şahitlerden ayıran temel husus, Âişe Hatun'un kimliği bağlamında yukarıda dikkat çekilen nota yansıyan bir ayrıntıdır. Notta Âişe Hatun'un, merhum Kastamonu Müftüsü İsmâîl Efendi'nin oğlu olan merhum Abdülbâkî Çelebi'nin annesi olduğu ifade edilmektedir. 1091/1680 tarihinde vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda, kendisinin de merhum şeklinde nitelendiği bu notun sonradan düşülmüş olduğu kesindir. Abdülbâkî Efendi'nin, bir tarafında annesinin yer aldığı bir mahkemede şahit olması, mahkeme hadisesinin geneli bakımından önemsenmesi gereken bir ayrıntıdır. Zira bu durum, ilk tahlilde, onun da vakıf sürecinin dolaylı bir tarafı olarak değerlendirilebilmesine imkân tanımaktadır. Şahitler arasında ilk sırada ismine yer verilmiş olmasını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Abdülbâkî Efendi ile kıyaslandığında diğer şahitlerin hayatları hakkında bilgi bulmak güçtür. Zira burada isimleri sıralanan kişilerin, yalnızca kendilerinin ve babalarının adlarına yer verilmiş, bunun dışında gerçekte kim olduklarını tespite imkân tanıyabilecek ilave bir lakap veya künye bilgisi paylaşılmamıştır. Bunlardan sadece şahitler kısmında ikinci sırada kendisine yer verilen Hasan Efendi b. Mehmed ile ilgili olarak *umdetü'l-müderrisîn* nitelemesi kullanılmıştır. Davanın görüldüğü 1083/1672 tarihinde *umdetü'l-müderrisîn* olarak nitelenmiş olması, Hasan Efendi'nin uzunca bir süredir müderrislik görevini sürdürmüş olabileceği izlenimi uyandırmaktadır. Şeyhî'nin *Vekâyi'i*'nde ilgili dönemde yaşamış Hasan Efendi isminde çok sayıda şahıs bulunmaktadır. Mollazâde Hasan Efendi (ö. 1087/1677), Tavîl Hasan Efendi (ö. 1090/1679), İsmetî Tâbiî Hasan Efendi (ö. 1094/1682-1683), Hacızâde Mülâzımı Hasan Efendi (ö. 1094/1683), Bosnevî Hasan Efendi (ö. 1095/1684), Çatalcalı Hasan Efendi (ö. 1096/1685), Emine Kadınzâde Hasan Efendi (ö. 1097/1686) ve Kasîr Hasan Efendi (ö. 1098/1687) gibi isimler ilk tahlilde bu profile uyan isimlerdir. Bunlardan Tavîl Hasan Efendi'nin 1082-1084/1671-1673 tarihleri arasında Filibe'de kadılık görevinde olması;[34] İsmetî Tâbiî Hasan Efendi'nin babasının adının Hüseyin,[35] Çatalcalı Hasan Efendi'ninkinin ise Ali olması;[36] Hacızâde Mülâzımı Hasan Efendi'nin ilk müderrislik görevinin 1086 yılında,[37] Bosnevî Hasan Efendi'ninkinin ise 1089/1676'da olması[38] bu isimlerin Âişe Hatun'un davasında adı geçen kişi olmadıklarını gösteren birer karine niteliğindedir. Geriye kalan isimlerden Mollazâde Hasan Efendi, 1060-1080/1650-1670 yılları arasında İstanbul'un çeşitli medreselerinde müderris olarak görev yapmış bir kimsedir. 1080/1670 yılında atandığı Kudüs kadılığı 1081/1671'de sona ermiştir; 1086/1675-1676'da getirildiği Halep kadılığı görevine kadarki süre boyunca da herhangi bir görevde bulunmamıştır.[39] Bu durumda Âişe Hatun'un vakıf davasının görüldüğü 1083/1672 tarihinde onun İstanbul'da bulunuyor olması muhtemeldir. Benzer bir durum, Emine Kadınzâde Hasan Efendi ile Kasîr Hasan Efendi için de geçerlidir. Emine Kadınzâde, müderrislik hayatını müteakiben 1075/1664 yılında atandığı Sinop kadılığından 1079/1668 yılında ayrılmış ve 1084/1673 yılında getirildiği Maraş kadılığına kadar da herhangi bir görevde bulunmamıştır.[40] Kasîr Hasan Efendi ise ömrünü müderrislikle geçirmiş birisidir. 1080/1669'da atandığı Konya kadılığı görevinden 1081/1670'te ayrılmış, 1098/1687 yılına kadar herhangi bir görevde bulunmamıştır.[41] Bu durumda Emine Kadınzâde Hasan Efendi ile Kasîr Hasan Efendi'nin Âişe Hatun'un davası sırasında tıpkı Mollazâde gibi İstanbul'da bulunması, bu nedenle de ilgili davanın şahitleri arasında ismi geçen Hasan b. Mehmed'in bu üç şahıstan birisi olması

[33] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1183-1184.
[34] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1161.
[35] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1247.
[36] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1283.
[37] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1249.
[38] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1264.
[39] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1115-1116.
[40] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1287.
[41] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1316-1317.

muhtemel görülebilir. Bu üçü içerisinden Emine Kadınzâde Hasan Efendi Kastamonuludur;[42] vakıf olayının merkezinde yer alan Âişe Hatun'un ve şahitler arasında ismi ilk sırada yer alan Abdülbâkî Efendi'nin de Kastamonulu oldukları dikkate alındığında şahitler listesinde ismi geçen Hasan Efendi'nin Emine Kadınzâde Hasan Efendi olması daha muhtemel görülebilir, ancak bu ihtimali daha anlamlı kılabilecek ilave bir veri bulunmamaktadır.

Abdülbâkî Efendi ile Hasan Efendi dışındaki isimlerin kimliğini tespit edebilmek ise son derece zordur. Onların hakkında metinde ilave bir bilginin bulunmaması, *Şekâ'ik* zeyillerinde şahısların babalarının isimlerine dair bilgilerin sınırlı oluşu, üstelik bu şahısların ulema içerisinde yer alacak düzeyde bir ilmî müktesebâtlarının söz konusu olup olmadığının meçhullüğü gibi hususlar, onların kimlikleri hakkında bir yorum yapmayı engelleyen temel sebeplerdir. Mahkeme kararlarında "kaydı kaleme alan kâtibin de genellikle şahitler arasında bulunduğu" ve yine mahkemelerde "çok defa rastlanan bir başka şahidin ise muhzır adı verilen mahkeme mübaşiri" olduğu yönündeki teamül,[43] şahitler kısmı altında ismine yer verilen kişilerden birinin dava metnini kaleme alan kâtip, diğerinin de mübaşir olabileceğini düşündürmektedir. Ancak eldeki bilgilerle Ahmed Efendi b. Ömer, Abdülhalîm Efendi b. Mehmed, Mehmed Efendi b. Şeyh Mutahhar ve Süleyman Efendi b. Ali şeklindeki diğer dört şahitten hangi ikisinin kâtip ve muhzır olduğu belirsizdir.

4. Mahkeme Kararına Yansıyan Bazı Hususların Tahlili

Mahkeme olayına ve nihayetinde vakfa konu olan eser, Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi tarafından kaleme alınan *İrşâdü'l-akli's-selîm* adlı tefsirin bir nüshasıdır.[44] Eserin intinsâhı 21 Ramazan 1000/21 Haziran 1593 tarihinde mezhep itibariyle Hanefî, vatan itibariyle de el-Mısrî künyeleriyle kendisini niteleyen Sirâcüddîn b. Hasen b. Alî et-Tâ'ifî tarafından gerçekleştirilmiştir.[45] Okunaklı temiz bir nesih hattıyla kaleme alınan ve harekelenen eserde, sûre isimleri altın yaldızlı mürekkep kullanılarak büyük harflerle, ayetler ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin tamamının kenarları cetvellidir ve cetveller sûre isimlerinde olduğu gibi yine altın yaldızlıdır. Eserde bir sayfada yer alan satır sayısı, sûre isimlerinin büyük yazılması nedeniyle otuz ile otuz beş satır arasında değişkenlik gösterebilmektedir. Karşılıklı bulunan sayfalarda, sayfanın hangi kelime ile başladığını gösteren reddâdeler kayıtlıdır. Ciltlerin üzerinde vakıf nazırı tarafından düşüldüğü tahmin edilen bilgilere göre, ilk cilt 178, ikinci cilt 185, üçüncü cilt 120 ve dördüncü cilt ise 135 varaktan müteşekkildir. Âişe Hatun tarafından dört parçaya ayrılmadan önce nüshanın toplam varak sayısı 618'dir. Tek nüshanın dörde ayrılmasında, sûre başlangıçları esas alınmış görünmektedir. Ancak yine de ciltlerin başlangıç sayfalarında daha önceki ciltteki son sûrenin bazı ayetleri de yer almıştır. Buna göre ilk cilt Fâtiha ile Mâide arasındaki sûreleri; ikinci cilt En'âm ile İsrâ arasındaki sûreleri, üçüncü cilt Kehf ile Ahzâb arasındaki sûreleri, dördüncü cilt ise Sebe sûresinden Kur'an-ı Kerim'in sonuna kadarki sûreleri kapsamaktadır. Ciltlerin hâmişlerinde muhtemelen müstensih tarafından tashih kabilinden düşülmüş sınırlı sayıda not dışında ilave açıklama bilgisi bulunmamaktadır. Ferağ kaydında, istinsaha esas teşkil eden metinle ilgili herhangi bir bilgi verilmediği gibi ana kaynakla bir metin karşılaştırması yapıldığına yönelik herhangi bir mukabele kaydı da bulunmamaktadır.

Âişe Hatun'un tek bir eseri, bir bütün olarak değil, dört parçaya ayırarak her bir cildini ayrı ayrı vakfetmek istemesi, sürecin belki de en dikkat çekici ayrıntılardan birisi olarak öne çıkmaktadır. Öncelikle olay sadece Ebüssuûd Efendi'nin tefsiri etrafında cereyan etmektedir. Âişe Hatun'un mülkiyetinde kocasından kalan başka kitapların bulunup bulunmadığı ise belli değildir. Muhtemelen o, bu eseri vakfa dönüştürmek istediğinde daha da kıymetlendirmek ve tek bir tane yerine dört ayrı vakıfta

[42] Şeyhî, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, 2/1287.

[43] Mustafa Oğuz - Ahmet Akgündüz, "Hüccet", *Türkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/448.

[44] Ebüssuûd Efendi'nin, ilkin Sâd sûresine kadarki kısmın müsveddesini 973 Şaban'ında (Şubat-Mart 1566) temize çektiği ve Sultan I. Süleymân'a gönderdiği, Sultan'ın da eserden dolayı memnun olduğu ve onu ödüllendirdiği, eserin tümünün tamamlanmasının ise bir yıl sonra gerçekleştiği kaydedilmektedir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge, (Ankara: TTK Yayınları, 2014), 1/65.

[45] Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim* (Fatih, 211), 135a.

bulunmak istemiştir. Âişe Hatun'un bu sayede vakıf yoluyla kazanmayı umduğu ecri, dörde katlama isteği olabileceği gibi, nüshanın çok sayıda kişinin intifasına ve istifadesine sunulmasını amaçlama ihtimali de düşünülebilir.

Âişe Hatun'un, vakfı için belirlediği mekân Sultan Mehmed Camii'dir. Davanın yaşandığı zaman diliminde Osmanlıda henüz müstakil kütüphaneler mevcut değildir. Nitekim ilk müstakil kütüphane olan Köprülü Kütüphanesi'nin açılışı, Âişe Hatun'un davasının yaşandığı tarihten beş altı yıl sonra 1089/1678'de gerçekleşmiştir. Bu süreçte kütüphaneler daha çok cami, medrese ve tekke gibi mekânlarda bulunmaktadır. Bilhassa XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren camilerde ve medreselerde, burada öğrenim gören öğrencilerin ve âlimlerin kullanımı için tahsis edilmiş / vakfedilmiş çok sayıda kitap yer almaktadır. Sultan Mehmed Camii'ndeki kütüphanenin ilk temelleri, Sultan II. Mehmed (ö. 886/1481) tarafından atılmıştır. O bir külliye olarak inşa ettirdiği caminin sekiz medresesinden dördünde birer kütüphane kurdurmuştur. Bu kapsamda bu dört kütüphane için 300 civarında eserin vakfedildiği kaydedilmektedir. Bu dört kütüphanedeki kitaplar, Sultan II. Bayezid (ö. 918/1512) döneminde (1481-1512) Ayasofya ve Zeyrek medreselerindeki kitapların da eklenmesiyle birleştirilmiş ve Sultan Mehmed Camii'ndeki dolaplara konulmuştur. Bu aşamada, önde gelen bazı yöneticilerin ve âlimlerin sahip oldukları eserleri bağışlamalarıyla kütüphane genişlemiştir. II. Bayezid döneminde yapılan bir sayımda camideki kütüphanenin 1241 kitap ihtiva ettiği kaydedilmektedir. Cami içerisinde yer alan bu kütüphane, yaklaşık iki asır boyunca yöneticilerin, âlimlerin veya halkın bağışlarıyla genişlemiş ve faaliyetini sürdürmüştür. Cami içerisindeki dolaplarda yer alan kitapların, müstakil bir kütüphanede toplanması ise XVIII. yüzyılda Sultan I. Mahmud (ö. 1168/1754) zamanında (1730-1754) olmuştur.[46] Âişe Hatun'un vakfı, kütüphanenin henüz camide bulunduğu sırada gerçekleşmiştir ve camiye iki asırdan fazla bir süre boyunca bağışlanan çok sayıda kitaptan sadece biri olmuştur.

Âişe Hatun'un eseri niçin özellikle Sultan Mehmed Camii'ne vakfetmek istediği sorusunun belirli bir cevabı yoktur. Âişe Hatun'dan yaklaşık beş yıl önce ve ona benzer tarzda bir eser üzerinden vakıfta bulunmuş olan Lâtibe Hatun'un, vakfiyesinde İstanbul'un Hocapaşa semtinde ikamet ettiğini belirttiği, eseri de bu semtin camiine vakfettiği görülmektedir.[47] Gerek Lâtibe Hatun'un gerekse Âişe Hatun'un yakın tarihlerde, biri Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*'ini, diğeri de Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-akli's-selim*'ini bağışlamak suretiyle vakıf olgusuna katılmak istemelerinin üzerinde durmak gerekir. Her iki eser de Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı ile birlikte Osmanlıda en fazla okunan ve çok sayıda yazma nüshasına tesadüf edilen tefsir eserleridir.[48] En fazla okunan eser olmaları, vakıf sonrası süreçte umulan ecir ve sevap beklentisini belli ölçüde izah etmektedir. Her ikisinin de yakın tarihlerde böylesi bir vakıf gerçekleştirmelerini yaşadıkları zamanın genel atmosferinden, ama özellikle de Hatice Turhan Sultan'ın (ö. 1094/1683) faaliyetlerinden bağımsız düşünmemek gerekir. Sultan IV. Mehmed'in (ö. 1104/1693) çoğunlukla Edirne'de ikamet etmesi nedeniyle İstanbul'daki hayatın merkezinde Valide Sultan unvanıyla annesi Hatice Turhan Sultan yer almaktadır. Hatice Turhan Sultan, İstanbul başta olmak üzere çok sayıda şehirde önemli imaretler inşa etmiş ve vakıflar oluşturmuştur. Diğer valide sultanlarla mukayese edildiğinde onu ayrıcalıklı kılan vasfı, kitap vakfı noktasındaki faaliyetleridir. Onun, Eminönü'de bulunan ve kendisinin himayesinde 1074/1663 yılında tamamlanıp ibadete açılan Yeni Cami'ye vakfettiği kitapların yanı sıra, Çanakkale Boğazı kıyısında yaptırdığı kaleler içerisindeki camilere de eserler vakfettiği kaydedilmektedir.[49] Yeni Cami'ye vakfedilen ve ilgili cami içerisinde bu amaçla hazırlanan dolaplara yerleştirilen kitaplar, günümüze kadar müstakil bir koleksiyon olarak gelebilmiştir; Turhan Valide Sultan şeklinde isimlendirilen koleksiyonda hâlihazırda 338 yazma eser bulunduğu belirtilmektedir.[50] Hatice Turhan Sultan'ın kitap vakfı odaklı bu faaliyetleri, kendisinin vakfiyesini müteakip bürokratik makamlarda bulunan Fazıl Ahmed Paşa (ö. 1087/1676), Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (ö. 1095/1683), Amcazade Hüseyin Paşa (ö. 1114/1702) gibi çok sayıda kişinin

[46] Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 115-160.

[47] Buluş, *15-18. Yüzyıl Osmanlı Kütüphane Vakfiyeleri*, 163-164.

[48] Adem Yerinde, "Ebussuûd Efendi'nin "İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i", *Türkiye Literatür Araştırmaları Dergisi* 9/18 (2011), 339.

[49] Filiz Karaca, "Turhan Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/425.

[50] İsmail Erünsal, "Turhan Vâlide Sultan Kütüphanesi", *Türkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/426.

gerçekleştirdiği vakıflarla artarak sürdürülmüş ve bu süreç XVIII. yüzyılda zirvesine ulaşmıştır. Lâtibe Hatun ve Âişe Hatun'un vakıflarını, Valide Sultanın bu çerçevedeki faaliyetlerinin toplumda oluşturduğu etkinin dolaylı bir yansıması olarak da değerlendirmek mümkündür.

Mülkiyeti altında bulundurduğu Ebüssuûd tefsirini Sultan Mehmed Camii'ne vakfetmeyi kararlaştırmış, bu amaçla eseri dörde bölmüş, Ahmed Efendi'yi bunun için mütevelli tayin etmiş ve vakıf kuralları çerçevesinde eserin ciltlerini ona teslim etmiş iken, Âişe Hatun'u bu kararından dönmeye iten sebep veya sebepler üzerine de kısmen eğilmek gerekmektedir. Dava metninde belirtildiği üzere Âişe Hatun'un bu noktada öne sürdüğü gerekçe, Hanefî mezhep imamlarına göre taşınabilir malların vakfedilmesinin doğru olmadığına ve böylesi bir faaliyetin vakıf niteliği taşımayacağına ilişkin görüşleridir. Onun mütevelli olarak belirlediği Ahmed Efendi'nin zâhirde bu itirazı kabul ettiği görülmektedir; ancak o bu noktada tercih edilen görüşün İmam Muhammed'in görüşü olduğunu, dolayısıyla da vakfın geçerli ve geri döndürülemez olduğunu ileri sürmüştür. Kâmetîzâde de Ahmed Efendi'nin mütalaası istikametinde meseleyi sonuca bağlamıştır. Gerek Âişe Hatun'un iptal istemine dair sunduğu gerekçe ve gerekse mütevelli Ahmed Efendi'nin buna itirazının Hanefî fıkhındaki izdüşümüne kısaca yer vermek gerekir.

Vakıf meselesi, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî arasında farklı kanaatlere konu olmuş bir meseledir. Bu ihtilafı, Âişe Hatun'un vakfiyesine müteallik olarak ve Merğinânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'sindeki bilgilerden hareketle iki zeminde ele almak imkân dâhilindedir: İlki, vakfın hangi durumda vakfedenin mülkiyetinden çıktığı meselesidir. Ebû Hanîfe'ye göre kadı tarafından hükme bağlanmamışsa veya vakfeden kişi vakfı kendi ölümüne bağlamamışsa, vakfedenin vakıf üzerindeki mülkiyeti ortadan kalkmaz. Ebû Yûsuf'a göre vakfa konu olan şeyin vakfedenin mülkiyetinden çıkmasında vakfedenin, vakfettiğine dair şifahi beyanı yeterlidir. Muhammed eş-Şeybânî ise vakfın, vakfedenin mülkiyetinden çıkmasında vakfedenin bir mütevelli tayin etmesini ve vakfa konu olan şeyi ona teslim etmesini şart koşmuş, aksi durumda vakfedenin mülkiyetinden çıkmayacağını belirtmiştir. Ona göre vakfetmek Allah adına bir bağışlamadır; vakfa konu olan şeyin doğrudan ona bağışlanması söz konusu olamayacağına göre, bu ancak mütevelli olarak belirlenen kişiye bağışlama ile gerçekleşir. Bu durumda vakfedenin, bir mütevelli tayin edip vakfa konu olacak şeyi ona teslim etmesiyle vakıf gerçekleşmiş ve vakfedenin vakfa konu olan şey hakkında hiçbir tasarruf yetkisi kalmamış olur.[51] İkinci husus, hangi malların vakfa tabi olduğu noktasındaki ihtilaftır. Ebû Hanîfe'ye göre yalnızca taşınmaz malların vakfı caizdir; Muhammed eş-Şeybanî, bu noktada kullanılması insanlar arasında âdet haline gelmiş olmayı (teamül) esas almış, buradan hareketle de balta, kürek, keser, testere, cenaze levazımatı, tencereler, kazanlar ve Mushaf gibi taşınabilir malların vakfının caiz olduğunu belirtmiştir. Ona göre Mushaf veya diğer kitaplar, dinin öğretilmesi ve öğrenilmesi amacına matuf olarak insanlar tarafından muhafaza edilmektedir; bu ise vakfın sürekliliğini ve geçerliliğini mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte herhangi bir teamülün bulunmadığı taşınabilir malların vakfı caiz değildir. Ebû Yûsuf ise, nassın teamülü at ve silahla kayıtladığını, bu nedenle teamülün kıyasa tabi olmadığını belirtmiş ve hükmün diğer hususlar için uygulanmasına karşı çıkmıştır. Merğinânî, İslam ülkelerindeki fukahanın pek çoğunun Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşü üzere muhakeme gerçekleştirdiklerini belirtmiş ve kendisinin de teamül durumu olmadığı sürece taşınabilir malların vakfının caiz görülemeyeceği yönündeki ifade etmiştir.[52]

Taşınabilir mallar ifadesinin, ilgili tartışmalarda öne çıktığı zemin daha çok para vakıflarının hükmü sadedindedir.[53] Kitapların vakfı meselesi ise yaşanan tartışmalar içerisinde ele alınan konulardan değildir. Dahası Sultan II. Bayezid döneminden itibaren, çok sayıda yönetici veya âlimin sahip oldukları kitapları camilerde veya medreselerde yer alan kütüphanelere vakfettikleri de bilinmektedir. Kitap vakfı olayı, XVII. yüzyılda iyice artmıştır; öyle ki artık sadece yönetici veya ilim adamları değil halkın da

[51] Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merğinânî, e*l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Naim Eşref Nur Ahmed, (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 2017), 4/426-430.

[52] Merğinânî, e*l-Hidâye*, 4/435-436.

[53] Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendi'nin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005), 41-57.

kendilerine miras kalan kitapları bu türden kütüphanelere bağışladığı bilinmektedir.[54] Âişe Hatun'un vakfı da bu çerçevededir ve ilk defa gerçekleşmiş bir kitap vakfı olmaktan uzaktır. Âişe Hatun'un kendi iradesiyle belirlediği bir mütevelliye vakfını teslim etmesiyle, yazılı olarak kayıt altına alınmış olmasa bile, vakıf geçerlilik kazanmış ve vakfedenin mülkiyetinden tümüyle çıkmıştır. Bu ve benzeri durumlarda vakıf artık geri döndürülemez bir mahiyet kazanmış olmaktadır.[55]

Vakıf meselesine dair Hanefi fıkhında mevcut olan görüş farklılıkları dikkate alındığında Âişe Hatun'un vakfının iptali isteminin tümden mesnetsiz olmadığı, hukuk dairesi içerisindeki bir görüşe dayandığı aşikârdır. Bu ise onun hükmünün ilk tahlilde dinî veya mezhebi hassasiyetten kaynaklanan bir tutum olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ancak kararın dış bağlamı, bu noktada oluşabilecek ihtimalleri anlamsız kılmakta ve aslında anlaşmazlık gibi görünen hususun anlaşmalı bir mahiyet arz ettiğini ortaya koymaktadır. Gerçekleştirilen bir vakfın geri döndürülemez bir şekilde kesinleştirilmesi amacına matuf olarak vakfeden, bilinçli bir şekilde vakfından rücu etmekte, bunun üzerine şekilsel bir anlaşmazlık görüntüsü ortaya çıkmakta, mahkeme de anlaşmazlığı ortadan kaldıracak şekilde meseleyi karara bağlamaktadır. Bir tür hileişeriye olarak da değerlendirilebilecek bu uygulama, menkul malların vakfı bağlamında, Osmanlıda zaman zaman tesadüf edilen bir uygulamadır. Böyle bir uygulamaya başvurulmasının arka planında Ebû Hanîfe'nin vakfeden kişinin vakfından dönebilmesini caiz gören yaklaşımı yatmaktadır. Bunun Osmanlıların ilk devirlerinde birçok vârisin hak sahibi sıfatıyla mahkemelere başvurmasına neden olduğu ve yetkililerin bu durum karşısında zorda kaldığı belirtilmektedir.[56] Hanefî fıkhı içerisinde menkul malların vakfedilebileceği ve vakfa konu olan şeyin mütevelliye teslim ile birlikte kesinleştiği noktasındaki görüş Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye aittir ki bu hüküm başta Ebû Hanîfe olmak üzere mezhebin diğer önemli isimlerinin görüşleri fiiliyatta yürüyen vakıf süreci açısından ciddi gelgitler oluşmasına sebebiyet verebilmektedir. Bundan dolayı vakfeden kişinin vakfettiği şeyden rücu etmesi ve mütevellinin buna itiraz etmesi neticesinde oluşan anlaşmazlık üzerinden vakfın mahkemece ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin görüşü istikametinde kesinleştirilmesi şeklinde bir ara çözüm üretilmiştir. Bu uygulama 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren neredeyse bütün vakıflar için gerekli bir rükün haline getirilmiştir. Bu sayede mirasçıların muhtemel rücu hakları ortadan kaldırılabilmiş ve vakfın vakfedenin arzusu ve belirlediği şartlar doğrultusunda sürdürülebilmesi garanti altına alınmıştır.[57] Nitekim ister kitap veya kütüphane ister cami veya başka bir imaret şeklinde olsun vakfiye defterlerinde kayıtlı çok sayıda kararda benzer uygulamanın gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu durumda mahkeme kararında gerçekte var imiş gibi görünen anlaşmazlık aslında şeklidir ve konuyla ilgili mahkeme kararı aldırabilmek üzere tarafların bilgisi dâhilinde gerçekleştirilmektedir.

5. Mahkeme Kararı Sonrası

Doğrudan mahkeme kararı kapsamında olmamakla birlikte, eserin ciltlerinde dolaylı olarak ismi geçen ve mahkeme kararı sonrasında vakfa konu olan eserin usulüne uygun bir şekilde vakıf sürecinin tamamlanmasından teknik olarak sorumlu kişi olduğu anlaşılan bir isim daha söz konusudur. Bu kişi, vakfa konu olan eseri vakfedilen yerin görevlisine teslim eden kişidir ve düştüğü notlar mahkeme yoluyla vakıf olma statüsü kesinleştirilen eserin tescil sonrasında maruz kaldığı teknik süreci görmeye imkân tanımaktadır. Bunlardan biri, eserin birinci cildinin zahriye sayfasının hemen altına düşülmüş bir nottur;[58] notta eserin Seman medreselerinin birinde nazır müderris olarak görev yapan Mûsâ b. Ali marifetiyle zikri geçen cami mütevellisi ve hafızıkütübüne teslim edildiği kaydedilmektedir. Buradaki "mütevelli" ibaresi vakıf işlerini yürütmekle sorumlu kişiler için kullanılan bir tabirdir;[59] "hafızıkütüp" ibaresiyle de genellikle Osmanlı vakıf kütüphanelerinde görevlendirilen ve gözetimleri altındaki kitapların bakımı, muhafazası, ehline kullandırılması gibi görevlerle sorumlu kişiler kast edilmektedir.[60]

[54] Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 380-381.
[55] Ahmet Hamdi Furat, "İslam Hukukunda Vakıf Akdinin Bağlayıcılığı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 74.
[56] Hasan Yüksel, "Vakfiye: Türk ve Osmanlı Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/468.
[57] Buluş, *15-18. Yüzyıl Osmanlı Kütüphane Vakfiyeleri*, 11.
[58] Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm* (Fatih, 208), 1a.
[59] Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 332-333.
[60] Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 335-336.

Bu ikisinin ardışık bir şekilde kullanılmış olmasından hareketle kitabın teslim edildiği kişinin hem vakfın mütevelli heyetinde hem de hafızıkütübü olduğu söylenebilir. "Nazır" kelimesinin mütevellinin vakıf hakkındaki tasarruflarını kontrol eden ve işlerin usulüne uygun yapılıp yapılmadığını denetleyen kimseler için kullanıldığı kaydedilmektedir.[61] Bu durumda bu kelimeyle nitelenen Mûsâ b. Ali'nin vakfedilen eserin Sultan Mehmed Camii'ne teslim edilmesi sürecine nezaret eden kişi olduğu söylenebilir.

İlk cildin üçüncü varağının sol üst köşesinde yer alan bir başka not, yukarıdaki notun daha da genişletilmiş hali gibidir ve bu kez eserin kendisine teslim edildiği kişi olan mütevelli ve hafızıkütübün ismi notta yer almaktadır. Not, "Vakf-ı Â'işe Hâtûn bint-i Mehmed Paşa" bilgisinin hemen kenarına düşülmüştür ve vakfa konu eserin, Seman medreselerinden birinde müderrislik yapan "hasbi nazır" Mûsâ b. Ali'nin bilgisi dâhilinde Sultan Mehmed Han Camii'nde niyabeten hafızıkütüplük görevinde bulunan Ali Efendi'ye teslim edildiği kaydedilmektedir.[62] Buradaki bilgiden hareketle asıl hafızıkütübün ismi belli olmayan bir başka kimse olduğu, Ali Efendi'nin ise onun adına vekâleten bu görevi yürüttüğü anlaşılabilmektedir. Mûsâ Efendi ile ilgili olarak burada "hasbi nazır" şeklinde ilave bir nitelemenin yer aldığı görülmektedir. Hasbi kavramının, nazırlık görevini belirli bir ücret karşılığı olmadan isteğe bağlı bir şekilde sürdüren kimseler için kullanıldığı bilinmektedir.[63] Bu durumda Mûsâ b. Ali'nin müderris kimliğine eşlik ettirdiği nazırlık görevini kendi isteği ile yürüten bir kimse olduğu söylenebilir. Vakfa konu olan eserin ilk cildinin ara sayfalarından birinin sol üst köşesinde yer alan bir bilgi notunun[64] başlangıcında yer alan ve ilgili cildin varak sayısı toplamına işaret eden "aded-i evrâk yüz yetmiş sekiz" şeklindeki bilgi, aynı zamanda onun Âişe Hatun'un vakfettiği bu eserle olan ilişkisinin mahiyetine dair de bir ipucu niteliğindedir. Mûsâ Efendi'nin hasbi nazır olarak yaptığı şeyin, vakfa konu olan eserin fiziksel özelliklerinin doğru bir şekilde tespiti ve bunun eksiksiz bir şekilde vakfın mütevellisine teslimi olduğu anlaşılmaktadır. Bu not daha kısa bir şekilde birinci cildin zahriye sayfasında, aynı ibarelerle de ilgili cildin bitiminde tekrarlanmaktadır.

Dördüncü cildin zahriye sayfasına düştüğü bir başka tahrir notunda Mûsâ Efendi, "aded-i evrâk yüz otuz beş" şeklinde önce sayfa sayısına dair bilgi vermekte, daha sonra da "Hazreti Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi'nde nazır müderris Mûsâ" şeklinde kendi ismini ve görev yeri bilgisini paylaşmaktadır. Aynı bilgi, söz konusu cildin ara sayfalarında ve bitiminde de başka notlar üzerinden tekrarlanmaktadır. Ara sayfalardaki notta, Mûsâ Efendi'nin "Â'işe bint-i Mehmed Paşa'nın vakfı" ibaresinin hemen devamında yer alan "bu vakıfla sorumlu nazır" şeklinde kendisini nitelemesi de dikkat çekicidir.[65] Sondaki notta da cilt içerisindeki varak sayısı yüz otuz beş olarak tespit edilmekte ve diğer iki notta olduğu gibi görev yeri olarak Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi bilgisi paylaşılmaktadır.[66]

Mûsa Efendi'nin görev bilgisinin ilk ciltte birkaç kez, "Sahn-ı Seman medreselerinden birinde müderris" olarak, son ciltte de "Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi'sinde müederris" olarak sunulmasının üzerinde durmak gerekir. Her iki durumda da onun vakıf nazırlığı görevi değişmemiştir ki bu durum vakfa konu olan bir eserin vakıf tescili yapıldıktan sonra teknik olarak ne türden bir işleme tabi tutulduğu hakkında da belli ölçüde fikir vermektedir. Buna göre vakıf olma statüsü kesinleşen bir eser, muhtemelen önce nazır olarak isimlendirilen kişinin gözetiminden geçmekte, fiziksel özellikleri onun tarafından tespit edilmekte, vakfa konu olan eserin üzerinde uygun görülen yerlere vakfın kim tarafından gerçekleştirildiğine dair bilgiler de yine onun tarafından not edilmektedir. Bu durumda, Âişe Hatun'un vakfettiği eserin ilgili mahkeme kararı sonrasında Mûsâ Efendi'ye intikal ettiği, onun sorumluluğu dâhilindeki işlemleri tamamlaması sonrasında da vakfedilen kuruma devredildiği öngörüsünde bulunmak imkân dâhilindedir. Ancak bu görevinin ilk aşamalarında Mûsâ Efendi'nin görev yeri Sahn-ı

[61] Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 329-332.
[62] Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm* (Fatih, 208), 3a.
[63] Erünsal, *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*, 330.
[64] Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm* (Fatih, 208), 64a.
[65] Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-Selîm* (Fatih, 211), 107b.
[66] Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-Selîm* (Fatih, 208), 135b.

Seman Medresesi iken, süreç henüz daha tamamlanmadan görev yeri Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi olarak değişmiş olmalıdır.

6. Sonuç

Çalışma, Âişe Hatun'un XVII. yüzyılda gerçekleştirdiği bir vakıf işlemine dair belgeyi merkezine alarak, tarihsel bir metnin yalnızca içerdiği bilgilerle değil, aynı zamanda üretildiği bağlam ve işlevsel niteliğiyle birlikte nasıl okunabileceğini göstermeye çalışmıştır. Âişe Hatun'un vakfiyesi örneğinde görüldüğü üzere, Osmanlı hukuk pratiğinde belgeler yalnızca hukukî geçerlilik sağlamakla kalmamış; aynı zamanda toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde ve kişisel niyetlerin kurumsal forma kavuşmasında da araçsal bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda, söz konusu vakfiyede yer alan mahkeme kararı, hem belgenin hukuki işlevine hem de olası mirasçı müdahalelerini bertaraf etmeye yönelik bir hileişeriye pratiğine işaret etmektedir. Böylece, yüzeyde basit bir mülkiyet devri gibi görünen bu vakıf işlemi, derinlemesine okunduğunda, Osmanlı toplumundaki vakıf hukukunun nasıl işlediği ve bireylerin bu yapılarla nasıl ilişkilendiği konusunda önemli ipuçları sunmaktadır.

Âişe Hatun'un vakfiyesi, tek bir eseri konu alsa da vakıf olgusunun bir süreçler bütünü içerisinde işlediğini ortaya koyması bakımından son derece anlamlıdır. Küçük ya da büyük her bir vakıf için öncelikle bir mütevelli tayin edilmekte; ardından vakfa konu olan eser veya mal, vakfedenin belirlediği şartlar doğrultusunda bu görevliye teslim edilmektedir. Vakfedenin tümüyle mülkiyetinden çıkması için de Hanefî fıkhı içerisindeki görüş ayrılıklarını gerekçe göstererek vakfetme isteğinden rücuda bulunması istenmektedir. Mütevelli, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin görüşünden hareketle vakfın geçerliliğini dile getirmekte ve bu isteğe karşı çıkmaktadır. Vakfeden ile mütevelli arasında oluştuğu varsayılan anlaşmazlık kadı tarafından hükme bağlanmakta, böylelikle de mirasçıların olası rücu etme durumlarının önüne geçilmektedir. Bu işlem sayesinde de vakfın geleceği garanti altına alınmış olmaktadır. Bir şey vakfedilip de Allah'ın rızası talebiyle toplum menfaatine sunulduğunda artık onun kişinin mülkiyeti olmaktan çıkması istenmektedir. Vakfedilen şeyin büyük veya küçük, değerli veya değersiz oluşu gibi hususlar bu noktada anlamını yitirmektedir. Âişe Hatun örneğinde olduğu gibi tek bir kitap bile şayet vakıf statüsü kazanmışsa artık kıymetlidir ve önemlidir. Bunun korunması, aynı zamanda vakıf olgusunun korunması anlamına gelmektedir, bu yüzden bir vakfın onu vakfedenin isteği doğrultusunda sonraki süreçte işler hale getirilmesine özel bir önem atfedilmiştir. Vakfın bağlayıcılığı ile ilgili Hanefî fıkhı bünyesindeki görüş farklılıkları ve vakfedenden sonraki süreçte mirasçıları üzerinden gerçekleşmesi muhtemel rücu ihtimali vakıfla ilgili mahkeme kararı aldırılması yoluyla ortadan kaldırılmıştır. Bu teamülün yerleşmesinde vakıf olgusuna atfedilen merkezi önemin yattığı açıktır.

Âişe Hatun'un vakfiyesi özelinde bakıldığında aynı zamanda vakfedilen eserin fiziksel özellikleri itibariyle de kayıt altına alındığı görülmektedir. Bunun için görevlendirilen bir nazır, eserin sayfa sayısını tek tek gözden geçirmekte ve buna dair bilgileri de ilgili eserin üzerine not etmektedir. Bu işlemin vakfa konu olan eserin veya nesnenin ilerleyen süreçte vakfedenin vakfettiği şekliyle muhafaza etmeye, dolayısıyla da vakfın zamandaki yolculuğunu sürekli kılmaya matuf bir işlem olduğu açıktır. Fiziksel özellikleri tespit edilen eserin gerekli olan yerlerine, Âişe Hatun'un vakfı olduğu ve kimler için vakfedildiği bilgilerinin de not edildiği görülmekte, böylelikle de hem vakfın bizatihi kendisi hem de vakfedenin gerçekleştirdiği eylem koruma altına alınmış olmaktadır. Bütün bu işlemleri tamamlanan eser, vakfedildiği yerde görevli bulunan mütevelli veya hafızıkütüp tarafından teslim alınmakta, bundan sonra vakfedilme amacı doğrultusunda kullanıma sunulmaktadır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions
Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)

Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Writing Up: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Submission and Revision: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Kaynaklar

Buluş, Ayşe. *15-18. Yüzyıl Osmanlı Kütüphane Vakfiyeleri (İstanbul Kadı Sicillerine Göre Metin ve İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Doğar, M. Oğuzhan. "Postmodern Kültürel Tarihyazımı Açısından Tarihsel Belge". *Tarihyazımı* 2-1 (2020), 37-65.

Ebüssuûd Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 208, 1-178; Fatih, 209, 1-185; Fatih, 210, 1-120; Fatih, 211, 1-135.

Erünsal, İsmail E. "Turhan Vâlide Sultan Kütüphanesi". *Türkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi*. 41/426. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Erünsal, İsmail. E. *Osmanlılarda Kütüphaneler ve Kütüphanecilik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

Furat, Ahmet Hamdi. "İslam Hukukunda Vakıf Akdinin Bağlayıcılığı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 61-84.

İstanbul Şeriyye Sicilleri. İstanbul Bâb Mahkemesi 14. 115a-b.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. Mehmed Şerefeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. Ankara: TTK Yayınları, 2014.

Karaca, Filiz. "Turhan Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/423-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Koçak, Muhsin. "Gurre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Merğinânî, Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr. *El-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Nşr. Naim Eşref Nur Ahmed. I-VIII. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, 1417.

Novick, Peter. *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*. Cambridge University Press, 1988.

Oğuz, Mustafa-Akgündüz Ahmet. "Hüccet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/446-450. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Okur, Kaşif Hamdi. "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendi'nin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005), 33-58.

Öztürk, Nazif. "Mütevellî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/217-220. İstanbul: TDV Yayınları 2006.

Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-Fuzalâ*. Nşr. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

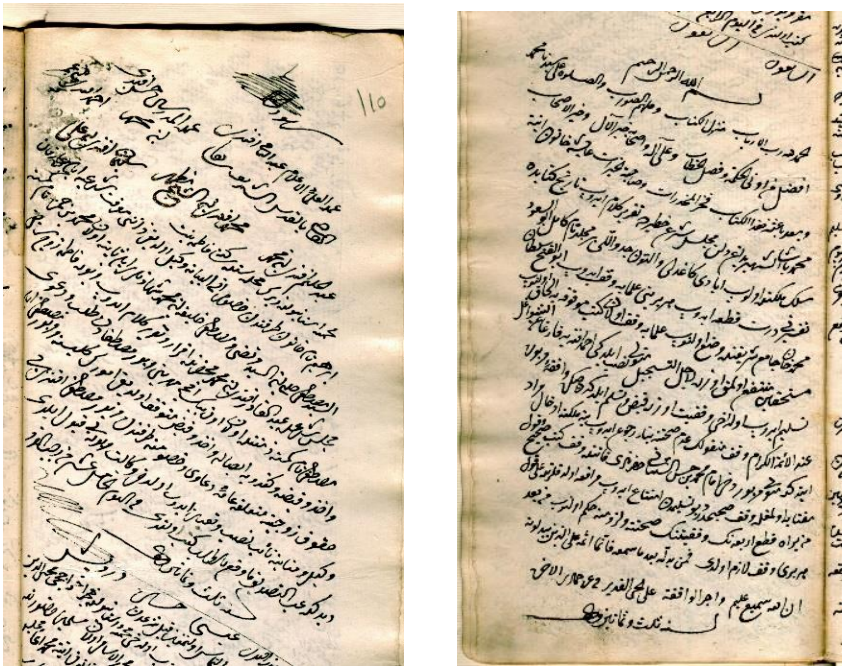
Uşşâkîzâde, İbrâhîm Hasîb Efendi. *Zeyl-i Şakâ'ik*. Nşr. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Yerinde, Adem. "Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*'i". *Türkiye Literatür Araştırmaları Dergisi* 9/18 (2011), 337-363.

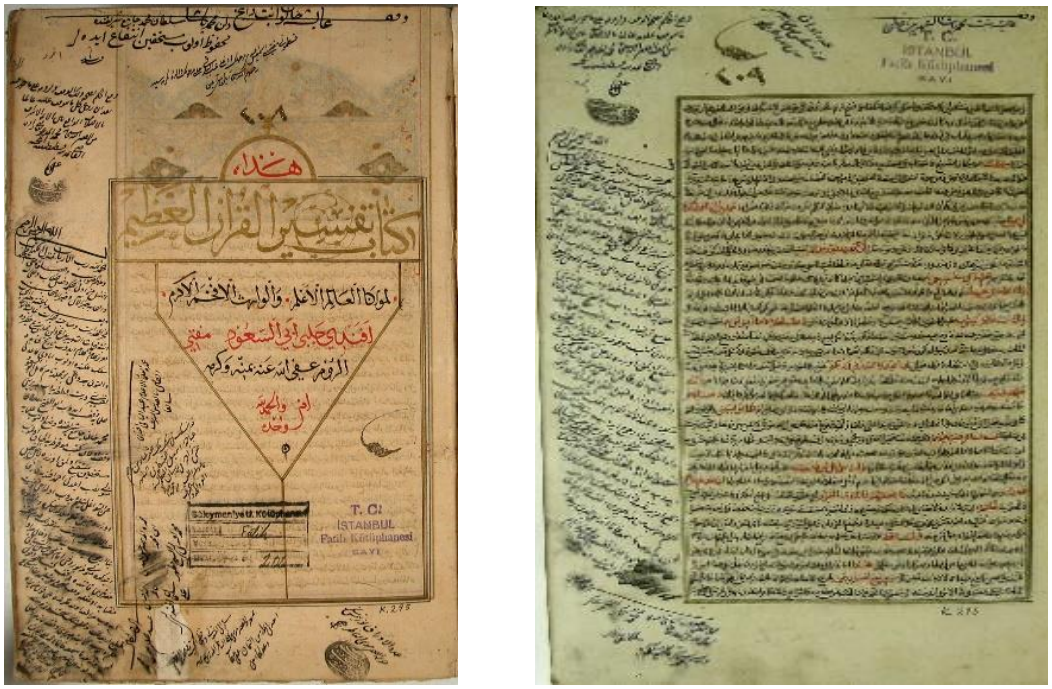
Yıldız, Erdal, *Annales Tarih Okulu'nun Bütünsel Tarih Anlayışı ve Fernand Braudel*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,1994.

Yüksel, Hasan. "Vakfiye: Türk ve Osmanlı Tarihi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/467-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Ekler



Ek-1: Şeriyye Sicilleri, İstanbul Bâb Mahkemesi, no.14.



Ek-2: Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no.208, vr. 1a; 209, vr.1a



Ek-3: Süleymaniye Kütüphanesi-Fatih, no. 210, vr.1a; 211, vr.1a

Dergiabant

2025, 13(2): 278-302, doi: 10.33931/dergiabant.1732298

Hz. Ebû Bekir'den İmâm-ı Âzam'a Marifetullahın İfadesi: Abdülahad Nûrî-i Sîvâsî'nin *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ı Bağlamında

From Abū Bakr to Imām al-Aʿẓam: Expressions of Divine Knowledge in ʿAbd al-Aḥad Nūrī al-Sivāsī's *Risāla fī bayān marātib maʿrifat al-Raḥmān*

Orhan MUSAHANLI[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 01.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 07.08.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu makale, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin (ö. 1061/1651), Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" sözü ile İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) "Hakk'ı tam bir marifetle biliriz" ifadesi arasındaki görünür çelişkiyi, marifetullahın mertebeleri üzerinden uzlaştırmayı hedeflediği *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* adlı eserini incelemektedir. Sivâsî risalesinde bu uzlaşıyı ortaya koyabilmek için dört mertebeli bir tasnif sunmuştur: (ı) Fetret ehlinin aklî çıkarımı, (ıı) peygamberlerin tebliğiyle bilme, (ııı) hikmet ve kudret inceliklerini kavrama ve (ıv) hayret mertebeleridir. Bu şekilde İmâm-ı Âzam'ın ifadesini şer'î marifet (ikinci mertebe), Hz. Ebû Bekir'in sözünü ise hayret (dördüncü mertebe) ile ilişkilendirerek çelişkinin olmadığını savunmuştur. Risale, kelâmî ve tasavvufî yaklaşımları karşılıklı bir şekilde incelemiş; Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Kelâbâzî (ö. 398/1008) gibi sünnî sûfîlerin yorumlarını referans alırken, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd düşüncesine dolaylı atıflar yapmıştır. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, marifetin nihai aşamasını hayret olarak tanımlayarak, zıt gibi görünen ifadelerin mertebe farklılığından kaynaklandığını vurgulamıştır. Eser, İmâm-ı Âzam'ın kelâmî duruşunu tasavvufî bir perspektifle yorumlayarak tasavvufun sünnî düşünce ile uyumunu vurgulamaktadır. Sivâsî risalede öncelikle sûfîlere hitap etmiş olsa da İmâm-ı Âzam gibi bir kelam-fıkıh otoritesini tasavvufî perspektifle yorumlamak suretiyle sünnî çizginin Kadızâdelilerle değil, kendi mensup olduğu Sivâsî geleneği tarafından korunduğunu ve devam ettirildiğini ima etmektedir. Makalenin ekinde Abdülahad Nûrî-i Sîvâsî'nin *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ın tahkikli metni sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, Hz. Ebû Bekir, İmâm-ı Âzam, Marifetullah Mertebeleri.

&

Abstract: This article examines Risāla fī bayāni marātibi maʿrifati'r-Raḥmān (Treatise on the Levels of Knowing the Merciful), a work by ʿAbd al-Aḥad Nūrī al-Sivāsī (d. 1061/1651), which seeks to reconcile the apparent contradiction between the statement of Abū Bakr al-Ṣiddīq (d. 13/634) "The inability to fully comprehend Allah is comprehension itself" and the declaration of Imām Abū Ḥanīfa (d. 150/767) "We know the Divine Truth with complete recognition." Sivāsī resolves this tension by proposing a four-tiered hierarchy of divine knowledge: (ı) rational inference by those in a state of spiritual neglect (fetret), (ıı) knowledge acquired through prophetic revelation, (ııı) comprehension of divine wisdom and power, and (ıv) the stage of awe (hayra). By associating Abū Ḥanīfa's statement with sharʿī (scriptural) knowledge (the second level) and Abū Bakr's saying with the state of awe (the fourth level), Sivāsī argues that the two positions are not contradictory but complementary. The treatise engages both theological (kalām) and Sufi perspectives, referencing Sunnī sūfis such as al-Qushayrī (d. 465/1072) and al-Kalābādhī (d. 398/1008), while also making indirect allusions to Ibn al-ʿArabī's (d. 638/1240) doctrine of waḥdat al-wujūd. Sivāsī identifies awe as the ultimate stage of divine knowledge, emphasizing that seemingly opposing statements arise from differences in spiritual rank. By interpreting the theological stance of Imām Abū Ḥanīfa through a Sufi lens, the work underscores the harmony between Sufism and Sunni orthodoxy. Although primarily addressing Sufi audiences, Sivāsī implicitly asserts that Sunni tradition is preserved not by the rigid Qāḍīzādeli movement but by his own Sivāsī lineage, which integrates scholarly and mystical Islam. This article includes an appended critical edition (tahqīq) of ʿAbd al-Aḥad Nūrī al-Sivāsī's Risāla fī Bayān Marātib Maʿrifat al-Raḥmān.

Keywords: Sufism, ʿAbd al-Aḥad Nūrī al-Sivāsī, Abū Bakr al-Ṣiddīq, Imām Abū Ḥanīfa, Degrees of Divine Knowledge.

Atıf/Cite as: Musahanlı, Orhan. "Hz. Ebû Bekir'den İmâm-ı Âzam'a Marifetullahın İfadesi: Abdülahad Nûrî-i Sîvâsî'nin Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân'ı Bağlamında". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 278-302. doi: 10.33931/dergiabant.1732298

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Orhan Musahanlı, Afyon Kocatepe Üniversitesi, orhan.musahanli@gmail.com.

1. Giriş

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî (ö. 1061/1651), temelde klasik Sünnî kelâm ve fıkıh anlayışını[2] esas alarak kaleme aldığı yirmiden fazla eseri ve yetiştirdiği elliden fazla halifesiyle Halvetiyye tarikatının kurumsallaşma sürecine önemli katkılarda bulunmuş bir âlim ve sûfîdir. Aynı zamanda o, XVII. yüzyılda Osmanlı düşünce tarihinde vuku bulan meşhur Kadızâdeliler-Sivâsîler tartışmasında tasavvuf ehlini temsilen ön plana çıkan etkili bir sima olarak dikkat çekmektedir.[3] Onun *Te'dîbü'l-mütemerridîn*[4] ve *Kasmu'l-mübtedi'în*[5] gibi eserleri doğrudan Kadızâdelilere yönelik birer cevap niteliği taşırken, *Mir'âtü'l-vücûd ve Mirkātu'ş-şuhûd*,[6] *Huccetü'l-Vidâd*[7] ve *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* gibi eserleri ise daha çok sûfî çevrelere ve özellikle kendi halifelerine hitap eden tasavvufî metinlerdir.

Bu çalışmanın konusunu teşkil eden *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*, müellifin kendi ifadesine göre, önde gelen ihvânının mârifetullaha dair mertebeleri ayırt edememeleri ve sûfîlerin (*kavm*) sözleri arasında çelişki vehmetmeleri üzerine kaleme alınmıştır. Dolayısıyla eserin doğrudan sûfîlere hitap ettiği ve tasavvufî düşünce içindeki anlam karmaşasına açıklık getirmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Risalenin temel hedefi, Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen "Allah'ı idrakten acziyet, idrakin bizzat kendisidir" ve "İnsanlar için, kendisine giden yol olarak sadece kendisini tanımaktan acziyet duymayı var kılan Zât'ı tesbih ederim"[8] şeklindeki ifadeleri ile, İmam-ı Âzam'a atfedilen "Hakk'ı tam bir marifetle biliriz"[9] sözü arasında zannedilen çelişkiyi, "marifet mertebeleri" anlayışı çerçevesinde izah etmektir.[10]

Bu bağlamda makalede, söz konusu ifadelerin Abdülahad Nûrî-i Sivâsî tarafından nasıl yorumlandığı ortaya konacak; onun yaklaşımı, marifetin dörtlü mertebesine göre değişen bir tecellî olduğunu savunan sistematik bir tasavvufî zemin üzerinden değerlendirilecektir. Bu değerlendirme sürecinde, ilgili sözleri ilk defa uzlaştırma amacı güden Kutbuddinzâde el-İznikî'nin (ö. 885/1480) risalesiyle[11] karşılaştırmalı bir okuma yapılacak ve böylece Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin özgün katkısı belirginleştirilecektir. Ayrıca, İmam-ı Âzam'a atfedilen sözün *Fıkh-ı Ekber*'de yer alması dolayısıyla,[12] *Fıkh-ı Ekber*'in şerhleri üzerinden klasik kelâm geleneğinde nasıl yorumlandığı da ele alınacak; bu yorumlar doğrultusunda Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin metninin kelâmî arka planı tespit edilmeye çalışılacaktır. Öte yandan, Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen sözün Abdülahad Nûrî-i Sivâsî tarafından nasıl alımlandığı ise başta İbnü'l-Arabî ve talebesi Afîfüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) ve Halvetî geleneğin erken temsilcilerinden Cemâl-i Halvetî (ö.

---

[2] Kadızâdeliler-Sivâsîler çatışmasında Sivâsîlerin klasik sünnî kelam ve fıkh anlayışını temsil ettiğine dair yaklaşım için bk. Hacı Bayram Başer, "Kâtip Çelebi'nin Gözünden Osmanlı'da Dini Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorununun Mizânü'l-hak'taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 593-609.

[3] İbrahim Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları), 17-305; Necdet Yılmaz, "XVII. Asırda Bir Âlim ve Şâir Sûfî", *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 179-198.

[4] Semih Ceyhan - Orkhan Musakhanov, *Rûhu Pak Ceddi Pak: Abdülehad Nûrî-i Sîvâsî'nin Ebeveyn-i Resûl Risâlesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 79-89.

[5] Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî*, 283-284.

[6] Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî*, 277-280.

[7] Ali Benli, "Abdülahad Nûrî Sivâsî ve Huccetü'l-Vidâd ve Hiccetü'l-Fu'âd Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 60 (Haziran 2021), 129-166.

[8] Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risâle*, thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerfâvî (Riyâd: Dâru'l-minhâc, 2017), 621.

[9] İlyas b. İbrahim es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd (Amman: Mektebetü'l-Gānim, 1444/2022), 181-182.

[10] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 1219), 53b-56a.

[11] Veysel Kaya, "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015), 187-191; Muhammet Seyyit Balaban-Abdülhamid Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 9/2 (Temmuz 2023), 814-856.

[12] *Fıkh-ı Ekber* şerhleri hakkında geniş bilgi için bk. Kadir Gömbeyaz, "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?" *Diyanet İlmî Dergi* 56 (Ekim-Kasım-Aralık 2020), 1221-1248; Murat Memiş, *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve Kader* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 19-82.

899/1494) olmak üzere İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası dönemlerde kazandığı anlamlar göz önüne alınarak tasavvufî arka planı incelenecektir.

Çalışmanın temelini oluşturan *Risâle fî beyâni merâtibi maʿrifeti'r-Rahmân*, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin hayatı ve eserlerini konu edinen bazı çalışmalarda ismen zikredilmekle birlikte,[13] şimdiye kadar herhangi bir nüshasına ulaşılamadığı için tahkikine veya müstakil bir incelemeye konu edilmemiştir. Tarafımızca tespit edilen üç farklı yazma nüshaya dayanarak, söz konusu risale bu çalışmada ilk defa ilim camiasının dikkatine sunulacak; aynı zamanda içerik bakımından değerlendirilerek tasavvuf düşüncesi içindeki yeri ele alınacaktır. Bu vesileyle, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin marifet anlayışı bağlamında ortaya koyduğu yaklaşımın ana hatları belirlenmeye çalışılacak; Halvetî geleneği içerisinde tasavvufî bilgi anlayışının şekillenmesine dair bazı ipuçları ortaya konacaktır.

2. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin Öncüsü Olarak Kutbuddinzâde

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'den önce Kutbuddinzâde İznikî *Risâle fî şerhi 'Sübhâneke mâ arafnâke hakka marifetik'* isimli eserinde bu konuya değinmiş ve konuya giriş yapmadan önce de Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'den farklı olarak ilim ile marifet kavramları üzerinde durmuştur. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ında ilim ile marifet arasındaki ayrıma gitmemekle beraber bu ayrımı ihsas ettiren "akıl/ilim sahibi, her işinde düşünce ve kalbine müracaat eder; ârif ise her hâlinde Rabbine yönelir" şeklindeki ifadeler kullanmıştır.[14] Bu bağlamı verebilmesi için Kutbuddinzâde'nin ilim ile irfan ve âlim ile ârif tanım ve kullanım yerlerine değinilmesi gereklilik arz etmektedir. Kutbuddinzâde ilim ile irfan kelimelerinin sözlük olarak aynı anlama geldiğini, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Necat*'taki "Her marifet ve ilim ya tasavvur ya da tasdikten ibarettir" ifadelerinin de bu sözlük anlamı desteklediğini söyler.[15] O İlim ile marifetin sözlük anlamının ayırt edilmesini mümkün görmemekle birlikte ilim ile marifetin kullanım alanlarındaki farklılaşmaların örneklerini ve Abdürrezzâk Kâşânî'den (ö. 736/1335) Ekberîlik çerçevesinde şekillenmiş âlim, ârif ve marifet tanımlarını aktarır.[16]

> İlim daha çok önermeler (*tasdîkāt*) marifet ise kavramlar (*tasavvurât*) için kullanılır. Bu ayrım, dil bilginlerinin 'ilm iki, marifet ise tek mef'ûl alır' ifadeleri ile de uyumludur.
>
> **İlim** ister tasavvur ister tasdik olsun bileşik, *marifet* ise basit idraklerde kullanılır. Bu sebeple 'Allahı bildim' demek için *areftuh* denir, fakat *alimtuh* denmez.
>
> **İlim** küllî kavramlar veya genel kaideler için, *marifet* ise cüz'î olanlar için kullanılır. **Marifet**, ya cehalet sonrası elde edilen idrak veya bir şeyin iki idraki arasında unutma fasılası bulunan son idrak için kullanılır. Hâlbuki ilimde bu iki kayıt aranmaz. İşte bu nüanslardan dolayı Allah **âlim** diye vasf edilir, fakat **ârif** diye nitelendirilmez.
>
> **Marifet**, şuhûddan kaynaklanan bir hâldir; bu esnada bir varlık (*resm*) mevcuttur, ancak bu varlık, Zât'ın nûru ve Ahad'in vechinin şuasıyla aydınlanmıştır. **Ârif**; Allah Teâlâ'nın zâtını, sıfatlarını ve isimlerini ve fiillerini müşahede ettirdiği kimsedir. **Âlim** ise; Allah Teâlâ'nın bunlara [zâtına, sıfatlarına, isimlerine ve fiillerine] şuhûden değil, yakînen muttali kıldığı kimsedir.[17]

Kutbuddinzâde'nin Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'den farkı, ilk dönem sûfîlerin marifet tanımlarıyla birlikte Ekberî düşüncenin yetkin isimlerinden Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Istılâhâtu's-Sûfiye*'sindeki tanımları kullanmasıdır.[18]

Kutbuddinzâde bu tanımları aktardıktan sonra Eş'arîlerden Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), felâsife ve muhakkik sûfîlerin cumhurunun Allah'ın hakikatinin bilinemeyeceğini söylediğini ve bu

[13] Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî*, 306-307.

[14] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55b.

[15] İbn Sînâ, *en-Necât*, (Kahire: Meketebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), 3; Balaban- Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", 832.

[16] Abdürrezzâk Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, haz. Abdürrezzak Tek (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024), 250-251; Kutbuddînzâde Mehmed İznikî, *Risâle fî şerhi 'Sübhâneke mâ arafnâke hakka marifetik*, 831-833.

[17] Balaban-Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", 831-833.

[18] Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, 250-251 Balaban-Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", 831-833.

konuda onlara birçok kelamcının muhalefet ettiğini söyleyerek marifetullahın mümkün olup olmamasına intikal eder. Kutbuddinzâde mârifetullahın imkânına ve cevazına değinmekle birlikte akılların marifetullahı idrak etmekte aciz olduğunu belirtir.[19] Bütün bu anlatılardan çıkan sonuca göre İmam-ı Âzam'ın "Hakk'ı tam bir marifetle biliriz" ifadesi zâhirî anlamından aksi istikâmette yorumlanmalıdır.

Kutbuddinzâde İznikî, İmâm-ı Âzam'ın sözünün Hz. Ebû Bekir'in sözüyle çelişmediğini dile getirmiş ve onun sözüne zâhirî anlamından farklı bir anlam yüklemiştir. Kutbuddinzâde, İmam-ı Âzam'ın tam bir marifetle kastının Allah'ın kullarından istediği şer'î marifet olduğunu dile getirdikten sonra bu sözünün diğer bir muhtemel anlamını dile getirir. Ona göre İmam-ı Azam bu sözüyle şöyle demek istemektedir: "O'nun hakkında öyle incelikler ve derunî hakikatler müşahede ettim ki, bunların gizliliği, anlaşılmazlığı, sınırlandırılamayışı ve dile gelemeyişi sebebiyle mesele, ihata ve tespitten âciz kaldı. İşte bu mertebede hakiki idrak ve marifet, idrak etmeye çalışmaktan vazgeçip acziyet duymayı itiraf etmektir. Çünkü 'ihata edememek' de hakiki bir ilimdir."[20] Bu yoruma göre İmam-ı Âzam'ın sözü ile Hz. Ebu Bekir'in sözü aynı amaca matuftur.

Kutbüddinzâde'nin İmam-ı Âzam'ın sözünü Hz. Ebu Bekir'in sözüyle aynı anlamda yorumlamaya çalışmasının amacı İmam-ı Âzam'ın bu sözünün Mutezilenin "Allah'ı tam bir marifetle biliriz' şeklindeki iddiasıyla aynı görüşe sahip olmadığını ortaya koymak olabilir. Çünkü Bahâeddinzâde (ö. 952/1545)[21] Mutezilenin mârifetullah ile ilgili "bazı Mu'tezililer, Allah'ın zatının hakikatini tamamen bilmenin mümkün olduğunu iddia etmiş, hatta bazıları şöyle demeye cüret etmiştir: 'Biz, Allah'ın zatını, O'nun kendisini bildiği gibi biliriz, hiçbir eksiklik olmaksızın'"[22] sözünü aktardıktan sonra "İmam-ı Âzam'a da bu söze yakın bir iddia nispet edilmiştir. Ancak talebeleri bunu şiddetle reddetmişlerdir. O, Allah'ın celâl ve azameti karşısında ilmî kemâline yakışmayacak şekilde, zatının hakikatini ve künhünü bildiğini iddia etmekten yücedir"[23] diyerek İmâm-ı Âzam'ın mârifetullah düşüncesinin Mutezilî mârifetullah düşüncesi ile asla örtüşmeyeceğini belirtmiştir.[24] Kutbuddinzâde'nin çağdaşı İlyâs b. İbrâhim es-Sinobî (ö. 891/1486) de İmam-ı Âzam'ın Hakk'ın mârifetullah ile ilgili ibaresinin zahirinin tam aksi istikamette yorumlamış ve İmâm-ı Âzam'ın mârifetullah hususunda acziyet duyduğunu ifade ettiğini aktarmıştır:

> (**Hakk'ı**) bize tanıttığı şekilde (**tam bir marifetle biliriz**). Zira Allah, kâfirler hakkında: "Onlar Allah'ı hakkıyla takdir edemediler" [Zümer, 39/67] buyurmuştur. Yani, "Allah'ı hakkıyla tanıyamadılar" demektir. Durum böyle olunca İmâm-ı Âzam müminler ile kâfirler arasındaki eşitliği ortadan kaldırdı. Hemedânî, *Hizâne* adlı eserinin sonunda şu olayı nakleder: İmam-ı Azam, Veda Haccı'nda Kâbe'nin hizmetkârlarıyla malını paylaştı, sonra Kâbe'de yalnız kalıp bir ayağı üzerinde durarak Fâtihâ'nın yarısını okudu. Ardından diğer ayağı üzerinde durup kalan yarısını tamamladı ve şöyle dua etti: "Ey Rabbim! Seni hakkıyla tanıyamadım, hakkıyla ibadet de edemedim. Bu eksik kulluğuma karşın bana tam bir marifet ihsan eyle!" O anda Kâbe'nin bir köşesinden şu nida geldi: "Bildin, bilginde kemale erdin, hizmet ettin, hizmetinde ihlas elde ettin."[25]

Benzer durumu Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî'nin (ö. 1000/1592) *Fıkh-ı Ekber* şerhinde de görmek mümkündür. [26]

---

[19] Balaban-Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", 831-833.

[20] Balaban-Çalışkan, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ ʿarafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", 839.

[21] Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendinin Osmanlı Düşüncesindeki yeri hakkında geniş bilgi için bk. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 13-63.

[22] Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *el-Kavlü'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1672), 153b.

[23] Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi, *el-Kavlü'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (Şehid Ali Paşa, 1672), 154a.

[24] Veysel Kaya, "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları", 189.

[25] İlyas b. İbrahim es-Sinobî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, 181-182.

[26] Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1322), 24.

3. Sivâsî'nin Hz. Ebu Bekir ile İmam-ı Âzâm'ın İfadelerinin Marifet Mertebeleri Üzerinden Cemi

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'ye göre Hz. Ebu Bekir ile İmam-ı Âzâm'ın ifadeleri Allah'ı bilmedeki dörtlü mertebe dikkate alındığında çözülecektir. Bu mertebeler şu şekilde özetlenebilir:

> I. Fetret ehlinin kendilerine peygamberler gelmediği halde yer ve göklerin varlığı üzere akıl yürüterek bunları yaratan bir varlığın olduğu bilgisine ulaştıkları mertebedir.
>
> II. Kulun Rabbini, sıfatlarını emir ve nehiylerini gönderdiği elçiler vasıtasıyla bildiği mertebedir ve kul bu mertebede Mevla'sını hakkıyla bilir. Çünkü marifetin gerektirdiği şeyleri yani Hakk'ın kendisine resul vasıtasıyla emrettikleri şeyleri bildiği ve gereğini yerine getirmiştir.
>
> III. Kulun Hakk'ı hikmet ve kudretinin inceliklerini nazar ve tefekkürde derinleşmek suretiyle bildiği mertebedir. Bu mertebe aynı zamanda zıt gibi görünen hakikatlerin zuhur ettiği mertebedir. Şöyle ki; Bazıları bu mertebede nimeti zikretme yoluna giderek şöyle demiştir: 'Allah'ı hakkıyla tanıdım.' Bazıları ise azamet ve kibriya karşısında nefsi kırma yolunu seçerek şöyle demiştir: 'Seni hakkıyla tanıyamadık ey Ma'ruf/Bilinen.'
>
> IV. Kulun sonunda akılların kendisinde hayrete düştüğü Mevla'sının hakikatini bildiği mertebe. Bu mertebeye Resul-i Ekrem şu sözüyle işaret etmiştir: "Eğer Allah'ı hakkıyla bilseydiniz, dualarınızla dağlar zail olurdu."[27]

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, risalede fetret ehlinin mertebesini ilgilendiren marifetullaha ilişkin örnekler vermez. Bu mertebe taksimine göre İmam-ı Âzam'ın ifadesi ikinci mertebeden ve Hz. Ebû Bekir'in sözü ise dördüncü mertebeden zuhur etmiştir. Üçüncü mertebe ise İmam-ı Âzam ve Hz. Ebû Bekir'in sözü için ara/berzah mertebedir. Bu mertebe bir yönüyle ikinci mertebeye bir yönüyle de dördüncü mertebeye bakmaktadır. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî "beşere malum olmayan Allah'ın hakikati" ifadesini Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *Mevâkıf*'ından alıntılamaktadır.[28] O'nun bu ifadeyi dördüncü mertebe ile dolayısıyla Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" anlamı ile yine *Mevâkıf*'ta geçen "Allah hakkında bilinen şeyler, genel arazlardır; varlık gibi veya O'nun zorunlu, ezeli ve ebedi oluşu gibi olumsuzlamalar (tenzihî sıfatlar) yahut yaratıcı/hâlik, kudret sahibi/kâdir ve bilen/âlim oluşu gibi izafî niteliklerdir. Şüphesiz ki bu sıfatları bilmek, özel hakikatin/zatî mahiyetin bilinmesini gerektirmez"[29] ifadesini de İmâm-ı Âzâm'ın ifadesi ile ilişkilendirdiği söylenebilir.[30]

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ında marifetullahın derecelerini ayırdığı ve bu mertebelerin kavranamaması halinde sûfîlerin (kavm) sözlerinin zahiren çelişkili görünebileceğini vurguladığı gibi, Ekberî varlık mertebelerini esas alarak telif ettiği *Mir'âtü'l-vücûd*'una düştüğü haşiyede,[31] varlık mertebelerinin ontolojik hiyerarşisini göz ardı ederek vahdet-i vücûd düşüncesini yüzeysel yorumlayan bazı sâliklerin, Vâcib ile mümkün arasındaki mahiyet farkını idrak edememeleri sebebiyle dalalete düştüklerine dikkat çekmiştir. Bu tespit, tasavvufî tecrübenin epistemolojik derinliğinin yeterince anlaşılmamasının ontolojik ve teolojik açıdan problemli sonuçlar doğurabileceğine işaret etmektedir. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin *Mir'âtü'l-vücûd* adlı eserine düştüğü haşiyedeki ifadeler, hem varlık mertebelerinin (merâtib-i vücûd) hem de bilgi düzeylerinin (merâtib-i ma'rifet) doğru şekilde ayırt edilmemesi durumunda tasavvufî ifadelerin yanlış anlaşılmasına yol açabileceğine işaret etmektedir. Nitekim müellifin bu uyarısı, tasavvuf metinlerinin zahirî okumalarla değerlendirilmesinin yol açabileceği kavramsal yanılgıları önleme amacı taşımaktadır:

> Nice salikler, mümkün ile vacibi ayırt edemedikleri ve bu mertebelerin [altı mertebe ve beş hazret] gerektirdiklerini bilmedikleri için dalalete düştüler. Zira mesela 'Ahadiyyet mertebesi', burada sebepleri kabul etmek şirktir; çünkü bu mertebede sıfatlar ve isimler dahi itibara alınmazken, sebeplerin ve başka varlıkların nasıl itibara alınır?! 'Vahidiyyet mertebesi' ise bunu [sebeplerin varlığını] günah saymayı gerektirir. 'Ruhlar ve manalar mertebesi'nde bu, mekruh addedilir. 'Misal

[27] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 53b-54a.
[28] Adûduddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf* (İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1292), 2/378.
[29] Adûduddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 2/379.
[30] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 53b-54b.
[31] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Mir'âtü'l-vücûd ve Mirkâtü'ş-Şuhûd* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1827), 2a.

> âlemi mertebesi'nde mubahtır. 'His ve şehadet âlemi mertebesi'nde ise bunları varlığı gerekli, hatta vacip hükmündedir; zira bu makamda sebeplerin varlığını kabul etmek, birçok hüküm ve sonucu beraberinde getirir.[32]

Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" ifadesi *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'da Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin *Mir'âtü'l-vücûd* ve *Mirkâtü'ş-Şuhûd*'undan yukarıda aktarılan Ekberî düşüncenin varlık ve marifet mertebelerini doğru bir şekilde anlamama ile irtibatlandırılmamıştır. Çünkü *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ın içeriği tasavvufî muhteva arz etmekle birlikte *Mir'âtü'l-vücûd* ve *Mirkâtü'ş-Şuhûd* ile mukayese edildiğinde daha çok kelâmî terminolojinin ve kaynakların kullanıldığı görülür. Çünkü kanaatimizce *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ın amacı bir kelam metni olan Fıkh-ı Ekber'deki bir ifadenin tasavvufî bir ifade olduğunu, daha açık bir ifadeyle Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" düşüncesiyle çelişmediğini ortaya koymaktır. Ancak Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin varlık mertebelerini doğru anlamamanın vacib ile mümkünü ayırt edememeye ve bilgi/mertebelerini doğru anlamamın da sûfîlerin sözlerinde çelişki olduğunu düşünmeye sevk ettiğini söylemektedir. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin risalesinde merkeze aldığı Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" ifadesi, Cemâl-i Halvetî tarafından Ekberî varlık mertebeleri ile irtibatlandırarak açıklanmıştır:

> "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir." Ey idrak sahibi! Şimdi bunun tevilini dinle: Buradaki acziyetten maksat, salikin, mutlak şehadetteki [görünen âlemdeki] fiilleri idrak etmekten aciz kalmasıdır. Bu âleme âlem-i mülk denir. Ayrıca, bu âlemdeki farklı tecelliler vasıtasıyla ortaya çıkan çeşitli eserlerin hikmetini kavrayamama hâli de şüphesiz bir idraktir. Buradaki acziyetten maksadın, havassın, gayb âlemini idrakten aciz kalması olarak anlaşılması da mümkündür. Bu gayb âlemi mutlak gayba daha yakın olan kısım -ki buna ceberut ve melekuta ait ruhlar alemi, yani mücerret akıllar ve nefsler âlemi- ve şehadet âlemine daha yakın olan kısma -ki buna da âlem-i misal denir- ayrılır. Bütün bu makamları kendinde toplayan ise insan-ı kâmildir ki, onun âlemine âlem-i insanî denir. Âlem-i mülk, âlem-i melekûtun -mutlak misal âlemi- suretidir. Âlem-i melekût ise, âlem-i ceberûtun -mücerredat âlemi- bir suretidir. Âlem-i ceberût, a'yân-ı sâbitenin -ilâhî ilimdeki ezelî hakikatler âlemi- suretidir. A'yân-ı sabite ise, ilâhî isimlerin ve vahidiyyet hazretinin suretidir. O da ahadiyyetin bir suretidir. Ayrıca, buradaki acziyetten maksadın, ehass-ı havâssın, mutlak gaybı idrakten aciz kalması olarak anlaşılması da mümkündür. Bu mutlak gayb âlemine, ilmî hazretteki ayan-ı sabite âlemi denir. Bunların her birini idrakten aciz kalmak ise, şüphesiz bir idraktir.[33]

Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân'da Ekberî varlık mertebeleri yer almamakla birlikte ilâhî isim ve sıfatlar mertebesinin bilinmesi ve mazharlarına ilişmesi ve mazharların ilâhî ilimdeki sabit hakikatlerle ilişkisinin bilinmesinin kul tarafından gerçekleşmesinin imkânsız olduğuna işaret edilmektedir. A'yân-ı sâbite gibi Ekberî terminolojiye bir yerde işaret edilmekle birlikte *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'da İmam-ı Âzam'ın ifadesi, Hz. Ebû Bekir'in sözüne bu sözün Kuşeyrî'deki yorumu dikkate alınarak yaklaştırılmıştır. Hz. Ebû Bekir'in sözünün yorumlanarak İmam-ı Âzam'ın ifadesine yaklaştırılması ve tersinin yapılması Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'yi tek yönlü yaklaştırma yapan selefleri Kutbuddinzâde ve Bahâeddinzâde'den ayırmaktadır. Çünkü *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'da, *Mirâtü'l-vücûd*'un -Davud Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Câmî (ö. 898/1492) ve Bahâeddinzâde gibi Ekberî kaynaklarının- aksine İbnü'l-Arabî öncesi sünnî kelam ile uyumlu olan Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi müelliflerin eserleri esas alınmıştır. Bilhassa Hz. Ebû Bekir'in sözü yorumlanırken Cemâl-i Halvetî'deki Ekberî yorumu değil, Kuşeyrî yorumu esas alınmıştır:

> Kuşeyrî şöyle demektedir: "Hz. Ebu Bekir'in kastettiği şey, Allah'ın bilinemez olduğu değildir. Kul O'nu bilir, ancak bu bilgi kuldan kaynaklanan bir bilgi değildir. Tıpkı birinin zorla oturtulması gibi: Oturma hâli onda mevcuttur, ama bu onun kendi fiili değildir. Aynı şekilde, ârif de Allah'ı tanımaktan

[32] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Mir'âtü'l-vücûd ve Mirkâtü'ş-Şuhûd* (Veliyyüddin Efendi, 1827), 2a.

[33] Cemâl-i Halvetî, *Şerhu Mie Kelime li Seyyidinâ Ebî Bekr* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 11910), 27b-28a.

> âcizdir, fakat marifet onda mevcuttur; çünkü bu marifet, nihayette [Allah'ın lütfuyla] ona zaruri olarak verilmiştir." […] Kuşeyrî yine Hz. Ebû Bekir'in sözünü şöyle açıklamaktadır: "Kesbî marifet, hakikatte bir bilgi olsa da Hz. Ebu Bekir'e göre vehbî marifet yanında hiçbir şey sayılmaz." Nitekim Hz. Ebu Bekir, hakiki marifeti elde etmekten âciz olduğunu anlayınca, Allah ona kendi katından kemâl mertebesinde bir marifet lütfetti. Hatta bazı âlimler şöyle demiştir: "İmâm-ı Âzam'ın, 'Allah'ı, Kitabı'nda kendini vasfettiği bütün sıfatlarıyla tam bir marifetle biliriz' sözünden maksadı şudur: Biz O'nu ancak Allah'ın Kitabında kendini bize tanıtması ve vasf etmesiyle bilebiliriz. Yani marifetimiz, bizden değil, Allah'ın bize öğretmesiyledir."[34]

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî risalesinde Afifüddin Tilimsânî'nin Hz. Ebû Bekir yorumuna değinmemekle birlikte burada Tilimsânî'nin Hz. Ebû Bekir'in ifadesini kelâmî ve felsefî yöntemin sonucu zuhur ettiğini söyleyenlere itiraz ettiğini belirtmek suretiyle konunun başka bir veçhesine açıklık getirmek gerekmektedir. Tilimsânî Kuşeyrî gibi Hz. Ebû Bekir'in bu sözünden hareketle Allah'ı bilmediği anlaşılmaması gerektiğine vurgu yapar. O, aklî ve nazarî yöntemle Allah'a ulaşamayan felâsife ve kelamcıların Hz. Ebu Bekir'in bu sözüyle delil getirmelerinin geçersiz olduğunu söyler. Çünkü ona göre kelamcı ve felsefecilerin nazar ve istidlal yöntemiyle ulaştıkları sonuç ile Hz. Ebû Bekir'in ulaştığı sonuç aynı değildir. Bu yoruma göre Hz. Ebû Bekir'in sözü nazar ve istidlalin sonucu ulaşılan mârifetullah değil, tasfiye ve tezkiye yönteminin sonucu zuhur eden bir marifetullahtır. Tilimsânî'nin ifadelerinden çıkan sonuç İmam-ı Âzam'ın marifetullahla ilgili ifadesinin zâhirî anlamı dikkate alındığında nazar ve istidlal yöntemini çağrıştıran ifadesi tasavvufi yoruma çekildiği gibi Hz. Ebû Bekir'in ilk bakışta tasavvufî yöntemi çağrıştıran ifadesi kelâmî ve felsefî anlama çekilmiş ve yorumlanmış olmasıdır. Tilimsânî'nin bu bağlamdaki ifadeleri şöyledir:

> Filozof ve kelamcılar gibi akıl sahipleri, [mârifetullah ile ilgili] düşüncelerinde derinleştiler ancak bir sonuca ulaşamadılar. Sonunda onlardan biri, "Matlubu kavramaktan aciz olduğumu anladım" demiş, bazıları ise kesin bir şekilde, "Ulaşılacak tek şey, ulaşılamayacağını bilmektir" ifadesini kullanmıştır. Hatta, "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" diye eklemiş ve bunu Hz. Ebu Bekir'in sözü olarak aktarmıştır. Onun Hz. Ebu Bekir'in bu sözüne dayanarak kendi görüşünü desteklemeye çalışması bir hatadır. Eğer bu söz gerçekten Hz. Ebu Bekir'e aitse, onun kastettiği mana bu değildir. Bu sözden asıl maksat, sûfîlerin "Kim Allah'ı bilir ise dili tutulur" şeklinde dile getirdikleri sözün anlamıdır. Bu bilgi O'nun yüceliğini müşahede etmekten kaynaklanır. Bu müşahede, alimlerin ilminin ötesinde bir marifetullahtır.[35]

Tilimsânî bu ifadeleriyle, Hz. Ebû Bekir'e nispet edilen sözün kelâmî ve felsefî bir arka plana yerleştirilmesini kabul etmemekte; aksine bu sözün, tasavvufî bir tecrübenin ürünü olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bu söz, aklî ve nazarî yöntemle elde edilen sınırlı bir marifet değil, tasfiye ve tezkiye süreciyle ulaşılan kalbî bir marifetin ifadesidir. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin risalesindeki yaklaşım da bu çizgiyle örtüşmekte; o da Hz. Ebû Bekir ve İmam-ı Âzam'a nispet edilen sözleri marifet mertebeleri bağlamında yorumlayarak, her iki ifadeyi sûfî gelenek içinde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bütün bu veriler değerlendirildiğinde Hz. Ebû Bekir'in sözü zâhirde tasavvufî iken kelâmî anlamda yorumlanabildiği gibi, İmam-ı Âzam'ın sözü de zâhirde kelâmî olmakla birlikte tasavvufî şekilde tevil edilebildiği görülmektedir.

4. Bilinen ve Bilinmeyen Allah Tasavvurunun Cem Edilmesi: Hayret

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, Hz. Ebû Bekir ve İmâm-ı Âzam'a nispet edilen sözleri yorumlarken, bir ârifin birbirine zıt ilâhî isimler etrafında şekillenen münacatına da yer verir. Bu münacatın risaleye dahil edilmesi, onun söz konusu ifadeleri yalnızca farklı marifet mertebeleri açısından değil, aynı zamanda zıt ilâhî isimler bağlamında da değerlendirdiğini göstermektedir.

> İlahî! Seni hakiki marifetinle nasıl bilebiliriz? Hâlbuki sen, zâtının künhü bilinmeyen el-Bâtın'sın! Bizler O'nun hakkında tefekkür etmekten bile menedilmişken... Nitekim sen: *"Allah sizi kendi zâtından*

[34] Abdülkerîm Kuşeyrî, *Risâle*, 621; Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 54a-b.

[35] Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî* (İngiltere: Bodleian Library, MS, Marsh, 166), 13a-b. Tilimsânî'nin *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî* adlı eserinin Cemâl Merzûkî (Kahire: Daru'l-kütübi'l-kavmiyye, 1998) ve İbrahim Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007) neşirlerinde çok sayıda hata ve tahrifat bulunduğundan, bu çalışmada en eski ve güvenilir nüsha olan Bodlein nüshası temel alınmıştır.

> *sakındırır"* [Âl-i İmrân, 3/28] buyurdun, Yine sen: *"Onlar ilmiyle O'nu kuşatamazlar"* [Tâhâ, 20/110] diye hükmettin. Dahası sırf kendine mahsus kıldığın sıfatlarının sırlarının hakikatini bilemiyoruz.
>
> Nasıl bilmeyiz seni? Hâlbuki sen, her şeyde zâhir olansın! Âriflere, eşyada tecelli eden, ayetlerinle kendini tanıtansın!
>
> Seni tenzih ederiz! Senden başka ilâh yoktur. Kendini senâ ettiğin gibi biz seni sena edemeyiz.[36]

Münacatın ilk kısmı Hz. Ebû Bekir'in mârifetullah ile ilgili ifadesinin tezahürü ve ikinci kısmı ise İmâm-ı Âzam'ın ifadesinin tezahürü olarak okunduğunda bu iki cümle birbirinin zıddı değil, birbirini ikmal eden bir hakikatin iki yüzünü ifade eden cümleler haline dönüşür. Bu münacat, Ebu Said el-Harrâz'ın (ö. 277/890 [?]) "Allah'ı zıtları cemetmesiyle bildim" ifadesinin basit bir şerhi mahiyetindedir. Harrâz'ın bu ifadesi ve İbnü'l-Arabî'nin bu ifade üzerine getirdikleri yorumlar[37] birçok açıdan zıtlık teşkil eden cümle ve düşüncenin aslında bir arada yorumlanma imkânını verebilmektedir. Bu da Ekberî düşüncenin diğer bir ifadeyle mârifetullah hususunda vahdet-i vücud düşüncesinin kuşatıcılığını daha net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu kuşatıcılığı -daha açık bir ifadeyle mertebeler arası farklar ve zıtlıkların çelişki doğurmadığını- Afifüddin Tilimsânî daha yalın ifadeler ile şöyle dile getirmektedir:

> Söz, ancak mertebelerin lisanlarına göredir. Bundan dolayı ehlullahın Hakka dair zıtların arasını cemetmeye benzeyen sözleri, mertebelerin gereğine göre gerçekleşmiştir. Durum böyle değildir. Aksine hakikatler için mertebelerin farklılaşmasına göre değişen ve bazen de birbirine zıt olan sözler vardır. Muhakkık, bir meselede mertebelerden bir mertebeye göre konuşur ve o mertebeye göre bir şeyi güzel görür. Belki de söz konusu mertebenin zıddındaki bir mertebenin lisanıyla o şeyden konuşmuş ve onu çirkin görmüştür. Câhil ve Hak'tan perdeli kimse diyor ki söz konusu muhakkık cahildir veya yalancıdır.[38]

Afifüddin Tilimsânî ve Abdülahad Nûrî-i Sivâsî gibi sûfîlerin dile getirdikleri marifet mertebelerine göre marifetin ifadelerinin değişebileceği olgusu dikkate alındığında çelişkili görünen ifadelerin aslında çelişmediğini daha açık bir şekilde ortaya koyabilmek için, burada Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin Hz. Ebû Bekir ve İmâm-ı Âzam'dan aktardığı marifetullahla ilgili sözleri, 'zâhir', 'bâtın' ve 'hayret' kavramları çerçevesinde ele alınacaktır. Ayrıca, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin dörtlü marifet mertebeleri ekseninde bu ifadeler tasnif edilerek, risalede geçen benzer anlamdaki diğer cümlelerle bir araya getirilecektir. Bu şekilde Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin Hz. Ebu Bekir ve İmam-ı Azam okuması daha belirgin hale gelmiş olacaktır.

Söz konusu iki ifade arasındaki çelişkinin daha vazıh bir çözüme kavuşabilmesi adına, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin dörtlü marifet mertebeleri; 'zâhir', 'bâtın' ve 'hayret' kavramları altında tasnife tabi tutularak risalede geçen diğer cümlelerin bu tasnifte kazanabileceği anlamlar irdelenecektir. Bu şekilde Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin Hz. Ebu Bekir ve İmam-ı Azam okuması daha belirgin hale gelmiş olacaktır.

Zahir		**Bâtın**	**Hayret**
Birinci Mertebe	**İkinci Mertebe**	**Üçüncü Mertebe**	**Dördüncü Mertebe**
Fetret Ehlinin Marifeti[39]	İmam-ı Âzam: "Hakk'ı tam bir marifetle biliriz."[40]		Hz. Ebû Bekir: "İnsanlar için, kendisine giden yol olarak sadece kendisini tanımaktan acziyet duymayı var kılan Zât'ı tesbih ederim." Hz. Ebu Bekir: "Allah'ı

[36] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55a.
[37] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, thk. Ebrâr Ahmed Şâhî-Abdülazîz Sultân Mansûb (Kahire: Şirketü'l-kuds, 2106), 80-81.
[38] Afifüddin Tilimsânî, *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhanov (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 157.
[39] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 53b.
[40] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 54a.

			idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir." [41]
	"Allah'ı en çok bileniniz ve en çok haşyet duyanınızım." Buhârî, Nikâh 1.[42]		"Sen kendini sena ettiğin, bildiğin gibi biz seni bilemeyiz." Hadis-i Şerif. "Seni bütün noksanlıklardan tenzih ederiz. Seni hakkıyla bilemedik ey Bilinen!" Müslim, Salât 24. [43]
	Ârifin münacatı: Nasıl bilmeyiz seni? Hâlbuki sen, her şeyde zâhir olansın! Âriflere, eşyada tecelli eden, ayetlerinle kendini tanıtansın!	Ârifin münacatı: İlahî! Seni hakiki marifetinle nasıl bilebiliriz? Hâlbuki sen, zâtının künhü bilinmeyen el-Bâtın'sın! Bizler O'nun hakkında tefekkür etmekten bile menedilmişken... Nitekim sen: *"Allah sizi kendi zâtından sakındırır"* [Âl-i İmrân, 3/28] buyurdun, Yine sen: *"Onlar ilmiyle O'nu kuşatamazlar"* [Tâhâ, 20/110] diye hükmettin. Dahası sırf kendine mahsus kıldığın sıfatlarının sırlarının hakikatini bilemiyoruz.	Ârifin münacatı: Seni tenzih ederiz! Senden başka ilâh yoktur. Kendini senâ ettiğin gibi biz seni sena edemeyiz. [44]
	İbn Atâ: Allah Teâlâ, avama kendini yarattıklarıyla tanıttı: "Develere bakmazlar mı, nasıl yaratılmış?" [Ğâşiye 88/17] buyurdu. Havâssa ise kendini kelâmıyla tanıttı: "Kur'an'ı düşünmüyorlar mı?" [Nisâ 4/82] diye hitap etti. Peygamberlere ise kendini zatıyla tanındı: "Böylece sana emrimizden bir ruh vahy ettik." [Şûrâ 42/52].[45]		Sehl b. Abdullah et-Tüsterî: "Marifetin sonu dehşet ve hayrettir." Zünnûn el-Mısrî: "Allah'ı en iyi bilenler, O'nun hakkında en çok hayrete düşenlerdir." Cüneyd-i Bağdâdî: "Akıl sahiplerinin akılları tevhid ve marifet konusunda son noktaya ulaşınca, nihayet hayrete düşerler."[46] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî: "Âriflerin akılları marifetinin denizlerinde hayrete düşen Allah'ı tenzih ederim. Âlimlerin idraki ise O'nun zatının korunmuş alanının etrafında bile dönememiştir." [47]

[41] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 54a.
[42] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 54b.
[43] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55a.
[44] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55a.
[45] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55b.

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'den önce İbnü'l-Arabî'nin *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*'de dörtlü marifet mertebesi tasnifi yaptığını ve marifetin sonucunda ulaşılan durumun hayret olduğu dikkate alındığında bu konuda İbnü'l-Arabî'nin de ilk dönem sûfîleri ile aynı düşündüğünü söylemek mümkündür. İbnü'l-Arabî de marifetullahın sonucunun hayret olduğunu dile getirirken Hz. Ebû Bekir'in sözü ile istişhadda bulunur. Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin dörtlü marifet mertebeleri tasnifi, İbnü'l-Arabî'nin dörtlü tasnifi ile benzerlikler arz etmekle ve aynı sonucu paylaşmakla birlikte yöntem ve muhteva açısından farklı yön ve vurgulara sahiptir. İbnü'l-Arabî *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin "seni hayrete düşürdüysem seni kendime vâsıl ettim" başlıklı bölümde dörtlü marifet mertebeleri tasnifini vermeden önce bir temel sunar. Bu temelde Resûl-i Ekrem'in "Seni sena edemem/gereği gibi övemem" sözünü hayretle "Sen kendini sena ettiğin gibi" sözünü vuslat ile ilişkilendirir. İbnü'l-Arabî, Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" sözünün ilk kısmını hayret ve ikinci kısmını vuslat ile birlikte ifade ettiğinden dolayı (bu yorumunu) "Sen kendini sena ettiğin gibi Seni sena edemem/gereği gibi övemem" hadis-i şerifinin bir başka şekilde ifadesi olarak sunar. Çünkü ona göre "Hak hakkında hayrete düşmek, Allah'a ulaşmak ile aynıdır".[48] Hayrete düşmenin sebebi ise tek bir zattaki (*ayn*) suretlerin farklılaşmasından kaynaklanmıştır. Bu farklılaşma, zatın (*ayn*) kendisinde değil, bakanların nazarındaki suretlerin değişmesiyle gerçekleştiği için, zat (*ayn*) aslında kendiliğinde değişmez ve bilinemez bir mahiyettedir. Dolayısıyla, müşahede edilemeyen ve idrak edilemeyen bu zat karşısında hayretten başka bir sonuç kalmaz. Çünkü değişim, zatın hakikatinde değil, ona bakanların bakış açılarındaki çeşitlilikten kaynaklanır. İbnü'l-Arabî'ye göre buradan çıkan sonuç Allah'ı bilenlerin dört sınıf olması ve dört sınıfın da hayrete düşmüş olmasıdır.

> **ı**: Yalnızca fikrî nazar yoluyla Allah hakkında bilgi sahibi olanlar. Bunlar sıfatları nefyedenlerdir [Tenzih ehli]. **ıı**: Yalnızca tecelli yoluyla Allah hakkında bilgi sahibi olanlar. Bunlar sıfatları ispat edenler ve sınırları kabul edenlerdir [Teşbih ehli]. **ııı**: Onlara Allah hakkında hem şuhûd hem de nazar arasında bir bilgi hâsıl olur. Ne tecellideki suretlerle kalırlar ne de bu suretlerin bakanların gözünde zuhur eden zatın bilgisine vasıl olurlar. **ıv**: Bu üçünden hiçbirine dahil değildir, fakat hepsinin dışında da değildir. Onlar bilirler ki Allah, her ne olursa olsun, her inanılanı kabul edendir. Bu dördüncü sınıf da ikiye ayrılır: Bir kısmı: "Mümkünatın suretlerinde tecelli edendir Hakk'ın kendisidir (*ayn*)." der. Diğer kısmı ise "Mümkünatın hükümleri -yani vücud gözünde (*ayn-ı vücûd*) zahir olan suretler- Hakk'ın kendisidir" der. Hepsi de hakikatin durumunu söylemiştir. İşte bu noktada, hayrete düşenlere hayret erişir. Fakat bu hayret, her hayrete düşen için hidayetin bizatihi kendisidir. Kim hayret ile durur ise hayrete düşer, kim de hayretin hidayet olduğunu bilip durursa, vuslata erer.[49]

İbnü'l-Arabî'nin dörtlü marifet mertebeleri tasnifi, marifetullahın nihai sonucunun hayret olduğunu vurgulaması bakımından erken dönem sûfî gelenekleriyle uyumludur. Ona göre, Hakkın zatının çoklu tecellileri karşısında insanın idrakinin sınırlı kalması, kaçınılmaz olarak hayrete yol açar. Bu hayret, aynı zamanda bir vuslat işaretidir, çünkü hakikati tam olarak kavrayamamanın bilinci, kişiyi Allah'a yaklaştırır. İbnü'l-Arabî'nin dörtlü mârifetullah tasnifi Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin dörtlü mârifetullah tasnifiyle benzerlik taşısa da İbnü'l-Arabî'nin sistemi, nazarî derinlik ve vahdet-i vücûd perspektifiyle farklılaşır.

5. *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*'ın Nüshaların Tanıtımı ve Tahkikinde Takip Edilen Yöntem

Abdülahad Nûrî üzerine yapılan çalışmada Abdülahad Nûrî'ye atfedilmekle birlikte kütüphanelerde nüshaları tespit edilemeyenler arasında *Merâtibi Ma'rifeti'r-Rahmân* olarak kaydedilen risalenin beş nüshasının var olduğu bilgisine ve üç nüshasının görüntüsüne ulaşıldı.[50] Görüntüsüne ulaştığımız üç

[46] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 55a.
[47] Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fi beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* (Kastamonu, 1219), 53b.
[48] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb (Yemen: Vizâretü'-Sekâfe, 2010), 10/257.
[49] Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, 10/257-258.
[50] Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî*, 307.

nüshada risalenin ismi *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* ismi yer almamaktadır. Ancak Bursalı Mehmed Tahir, Risâleyi *Merâtibü Ma'rifeti'r-Rahmân* olarak isimlendirmiş[51] ve aşağıda bilgileri verilecek olan Hidîviyye ve Merkezü'l-Melik Faysal nüshaları risaleyi *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* başlığı altında kataloglamışlardır. Kataloglarda bu başlığı tercih edenlerin nüshadan hareketle mi yoksa kendi tasarrufları ile mi bu başlığı tespit ettiklerini tespit edememekle birlikte risalenin içeriğinin bu başlığa uygun oluşundan dolayı bu isim tercih edilmiştir.

5.1. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 1219.

Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi 1219 numaralı mücelledin 53b-56a varakları arasında bulunan nüsha hicri 1133 senesinde Manisa'da istinsah edilmiştir. Mecmuanın zahriyesinde "Risâletün fî ma'rifetillâhi Subhânehû ve Teâlâ li'ş-şeyh Abdülahad" ve risalenin başında ise "er-Risâle fî ma'rifetillâhi li'ş-şeyhi'l-merhûm Abdülahad Efendi" şeklinde eser ismi ve yazarına dair bilgiler verilmiştir. Bu yazma mecmuada Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin *Risâletün fî hakikati tayyi'l-mekân ve Risâletü'l-ıtriyye fî hakikati'l-kadriyye* isimli eserleri de yer almaktadır. Nüsha açık bir hatla yazılmış olup, tashif ve tahriften halidir. Nüshada müellife ait notlar (minhuvat) yer almamaktadır.

5.2. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yazmaları, Mustafa Çon Koleksiyonu A, nr. 448.

Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yazmaları, Mustafa Çon Koleksiyonu A, 448 numaralı mücelledin 137b-142b varakları arasında bulunan nüshada müellif, müstensih isimleri ve istinsah tarihine dair bilgiler yer almamaktadır. Nüshanın hamişine müellife ait notlar (minhuvat) girilmiştir.

5.3. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 6641.

Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 6641 numaralı mücelledin 39a-42a varakları arasında bulunan nüsha müellif, risale, müstensih ismi ve istinsah tarihi içermemektedir. Bu sebeplerden dolayı kataloglarda varlığına dair bilgi bulunmayan ve yakın zamanda Kazım Hacımeyliç tarafından ciltlenen bu nüsha ile Dil Tarih Coğrafya Fakültesi nüshasıyla aynı soy ve muhtevaya sahip olup Kastamonu nüshasından farklılaşmaktadır. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi nüshasından farkı müellife ait minhuvatları içermemesidir.

5.4. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hidîviyye, nr. 583/7.

Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hidîviyye, 583 numaralı mücelledin yedinci risalesi Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân adı altında Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'ye nispet edilmektedir.

5.5. Merkezü'l-Melik Faysal, nr. 426/4.

Merkezü'l-Melik Faysal, 426 numaralı mücelledin dördüncü risalesi *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* adı altında aynı şekilde Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'ye nispet edilmektedir. Yoğun uğraşıya rağmen Hidîviyye ve Melik Faysal nüshalarının görüntülerine ulaşılamadı. [52]

5.6. Risâlenin Tahkikinde İzlenen Yöntem

İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu'nu (haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: İSAM Yayınları, 2021) temel aldığımız *Risâle fî beyâni ma'rifeti'r-Rahmân*'ın tahkikli neşrinde, eksiklik ve tahriften hali olan Kastamonu nüshası büyük oranda esas alınmış, varakları verilmiş ve Mustafa Çon ve Yazma Bağışlar nüshaları ile mukabele edilmiştir. Kastamonu nüshasına ق rumuzu, Mustafa Çon nüshasına م ve Yazma Bağışlar nüshasına ي rumuzu verilmiştir. Tahkikte âyet ve hadisler tahric edilmiş, ister metinde isterse de hamişte yapılan alıntıların kaynağı verilmiş ve varağın önyüzü (vech و), arka yüzü ise (zahr ظ) harfi ile gösterilmiştir.

6. Sonuç

[51] Baz, *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî*, 307.

[52] Hizânetü't-turâs, *Fihrisü'l-mahtûtât* (Riyad: Merkezu'l-melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.), 40: 360.

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* adlı eseri, marifetullah meselesini hem kelâmî hem de tasavvufî perspektiften ele alarak, Hz. Ebû Bekir'in "Allah'ı idrak etmekten acziyet duymak idrakin bizzat kendisidir" sözü ile İmâm-ı Âzam'ın "Hakk'ı tam bir marifetle biliriz" ifadesi arasında görünürdeki çelişkiyi mertebe anlayışıyla aşmaya çalışan önemli bir metindir. Bu risale, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin düşünce dünyasında kelâm ile tasavvufun nasıl bir arada yorumlandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Çalışmada Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, marifetin dört mertebesini (fetret ehlinin aklî çıkarımı, peygamberlerin tebliğiyle bilme, hikmet ve kudret inceliklerini kavrama ve nihayet hayret mertebesi) dikkate alarak, Hz. Ebû Bekir'in sözünü hayret mertebesine, İmâm-ı Âzam'ın ifadesini ise şer'î marifet mertebesine yerleştirmiş ve böylece iki söz arasında bir çelişki olmadığını ortaya koymuştur. Risale ayrıca İmâm-ı Âzam'ın kelâmî duruşunu tasavvufî bir yoruma tabi tutarken, aynı zamanda Kuşeyrî ve Kelâbâzî gibi erken dönem sûfîlerinin yaklaşımlarını referans alarak sünnî çizgiyi korumuştur. Bu durum, Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin Kadızâdelere karşı verdiği mücadelede nasıl bir denge aradığını da yansıtmaktadır. Öte yandan Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebeleri düşüncesinden haberdar olmakla birlikte, bu risalede daha çok Kuşeyrî'nin yorumlarını öne çıkarmıştır. Bu tercih, onun hem Ekberî geleneğe vakıf olduğunu hem de amelî tasavvuf eğitiminde sünnî temelleri önemsediğini göstermektedir. Ayrıca marifetin nihai mertebesi olarak hayret kavramını öne çıkaran Sivâsî, bu durumun zıt gibi görünen ifadeleri (bilme ve bilememe) nasıl cemettiğini ortaya koymuştur. O bu yaklaşımı ile İbnü'l-Arabî'nin "hayret vuslattır" ilkesiyle örtüşmüştür.

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin bu risalesi, Osmanlı dönemi tasavvuf-kelâm etkileşimini anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân* sûfîleri muhatap olan bir eser olmakla birlikte nihai kertede Kadızâdeli-Sivâsî tartışmalarının yoğun olduğu bir dönemde kaleme alınmış olması açısından Abdülahad Nûrî-i Sivâsî'nin İmâm-ı Âzam gibi bir fakihin sözünü tasavvufî bir bakış açısı ile yorumlaması, onun hem kelâmî otoriteyi hem de tasavvufî birikimi uzlaştırma çabasını ve asıl sünnî çizgiyi sûfîlerin takip ettiği iddiasını yansıtmaktadır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî, *Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân*. Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 1219/53b-56a.

Abdülahad Nûrî-i Sivâsî. *Mir'âtü'l-vücûd ve Mirkâtü'ş-Şuhûd*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 1827/1b-15b.

Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî. *Risâle*. thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerfâvî Riyâd: Dâru'l-minhâc, 2017.

Abdürrezzâk Kâşânî, *Istılâhâtu's-sûfiyye*, haz. Abdürrezzak Tek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.

Adûduddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf* [Seyyid Şerif Cürcânî *Şerh*i ile birlikte]. İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1292.

Afifüddin Tilimsânî, *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhanov. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Afîfüddin Tilimsânî. *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*. İngiltere: Bodleian Library, MS, Marsh, 166/1b-220b.

Apaydın, Yasin- Musakhanov, Orkhan. *Kelam ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi. *el-Kavlü'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1672/1b-173a.

Balaban, Muhammet Seyyit - Çalışkan, Abdülhamid, "Kutbüddînzâde İznikî'nin 'Risâle fî Şerhi Sübhâneke mâ 'arafnâke hakka maʿrifetike' Adlı Eserinin Tahkîki", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Temmuz 2023), 814-856.

Başer, Hacı Bayram. "Kâtip Çelebi'nin Gözünden Osmanlı'da Dini Hayat: Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorununun Mizânü'l-hak'taki Görünümü Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. 593-609. ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.

Baz, İbrahim. *Abdülahad Nûrî-i Sivâsî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Benli, Ali. "Abdülahad Nûrî Sivâsî ve Huccetü'l-Vidâd ve Hiccetü'l-Fu'âd Adlı Risalesinin Tahkik ve Tahlili", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 60 (Haziran 2021), 129-166.

Cemâl-i Halvetî. *Şerhu Mie Kelime li Seyyidinâ Ebî Bekr*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 11910/22b-71a.

Ceyhan, Semih- Musakhanov, Orkhan. *Rûhu Pak Ceddi Pak: Abdülehad Nûrî-i Sîvâsî'nin Ebeveyn-i Resûl Risâlesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.

Gömbeyaz, Kadir. "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (Ekim-Kasım-(Aralık 2020), 1221-1248.

Hizânetü't-turâs. *Fihrisü'l-mahtûtât.* Riyad: Merkezu'l-melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.

Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsâvî. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1322.

İbn Sînâ. *en-Necât*. Kahire: Meketebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.

İlyas b. İbrahim es-Sinobî. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. thk. Ekrem Muhammed İsmail Ebû Avvâd. Amman: Mektebetü'l-Gānim, 1444/2022.

Kaya, Veysel. "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı*. 187-191. ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden. Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, 2015.

Memiş, Murat. *Fıkh-ı Ekber Şerhleri ve Kader*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb. Yemen: Vizâretü'-Sekâfe, 2010.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. thk. Ebrâr Ahmed Şâhî-Abdülazîz Sultân Mansûb. Kahire: Şirketü'l-kuds, 2106.

Yılmaz, Necdet. "XVII. Asırda Bir Âlim ve Şâir Sûfî". *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 179-198.

EK:

Risâle fî beyâni merâtibi ma'rifeti'r-Rahmân'ın Tahkikli Metni

رسالة في بيان مراتب معرفة الرحمن

لعبد الأحد النوري السيواسي الخلوتي (ت. 1061هـ/1651م)

بسم الرحمن الرحيم

سبحانَ مَن حار في بحار معرفتِه عقولُ العارفين، وما حام حَوْمَ[53] حِماءِ ذاتِه إدراكُ العالِمين، وأصلّي على رسولِه الحائزِ علومَ الأوَّلين والآخرين الذي لا يُعرَف خصائصُ خصالِه بإطْراءِ[54] الواصفين، وعلى آله المغترِفين مِن بحارِ معارفِ المرسَلين، وأصحابِه المعترفين بالعجزِ عن حقِّ معرفة الله المتين، حَشَرَنِي الله وإيّاكم في زمرتهم يوم الدين، وألحَقَني وإيّاكم بحزبهم الفائزين بسعادة السابقين.

أمّا بعد فإنّي لما رأيتُ بعضَ أعيانِ الإخوان لم يقدروا على التمييز بين كلِّ مرتبةٍ مِن[55] مراتب معرفة الرحمن[56] وظنّوا أنَّ[57] كلمات القوم متعارضة في هذا الشأن أردتُ أن أُورِدَ في هذا المختصر مِمَّا يفيد البيان ذرَّةً مِن ذرَّات[58] شمس المعرفة وقطرةً مِن بحرِها العُمَّان.

فاعلم أنَّه قال بعض أئمّة الدين:[59] إنَّ معرفةَ الله تعالى على أربع مراتب عند المحقّقين؛

---

[53] حام الطائرُ وغيره حولَ الشيء يحوم حَوْمًا وحومانًا، أي دار. الصحاح للجوهري، «حوم».

[54] أطرأ: بالغ في المدح. **القاموس المحيط** لفيروزآبادى، «طرأ».

[55] م ي – كلِّ مرتبةٍ مِن.

[56] وقال عبد الأحد النوري السيواسي الخلوتي في هامش كتابه الآخر المسمّى بـ**مرآة الوجود ومرقاة الشهود** (الورقة 2و) مشيرًا إلى السالكين الذين ضلّوا بعدم تمييزهم الممكن من الواجب وبعدم تمييزهم مقتضيات المراتب الست والحضرات الخمس ومشيرًا إلى منكري أصحاب المراتب الذين ضلّوا بعدم تمييزهم نسبية اصطلاحات العلوم: «وقد ضلّ كثير من السالكين بعدم تمييزِه الممكنَ من الواجب وبعدم معرفتِه مقتضيات هذه المراتب [يعني المراتب الستّ والحضرات الخمس]؛ لأنّ المرتبة الأحدية مثلًا يقتضي أن يكون إثباتَ الأسباب فيها شركًا؛ إذ لا اعتبار فيها بالصفات والأسماء، فكيف بالأسباب والأغيار؟! والمرتبة الواحدية يقتضي كونه إثمًا. ومرتبة الأرواح والمعاني يقتضي كونه مكروهًا. ومرتبة المثال يقتضي كونه جائزًا. ومرتبة الحسّ والشهادة يقتضي كونه لازمًا بل واجبًا؛ إذ يترتّب في هذا المقام على إثباتها أمور وأحكام. وقد ضلّ كثيرٌ أيضًا بإنكار أصحاب هذه المراتب، فاتّبَعُوا به بكلّ خاسر وخائب، فكما أنّ لكلّ مرتبةٍ أحكامًا واقتضاءاتٍ، وكذلك لكلٍّ من العلوم مسائل واصطلاحات يكون بالنسبة إلى ذلك العلم صوابًا ويُظنّ بالنسبة إلى غيرِه خطأً وضلالًا؛ لكنّه ليس كذلك، كما رُوي أنّ فقيهًا سأل طالبًا نحويًّا عن درسه فقال: "كان درسي إعرابَ 'أستغفرُ اللهَ العظيمَ'"، فقال الفقيه: "فكيف يكون ذلك؟" قال: "أستغفر" فعل، وفاعلُه أنا ومفعوله "الله"، فقال الفقيه: "قد كفرتَ بكفرٍ لم يُسمَع مثلُه قطّ"، قال الطالبُ: "ليس كما زعمتَ؛ بل اصطلاحُ أهل الفنّ على ذلك"، فقال: "قد كفر كلُّهم؛ لأنّ معناه ظاهرٌ لم يَقبَل التأويلَ"، فاستفتوا عن ذلك، فأفتى شيوخ الإسلام بكفر الفقيه وإصابة أهل الفنّ. منه».

[57] م ي – أنّ.

[58] ي – ذرّات.

[59] لم أعثر على قائله.

فالمرتبة الأولى: معرفةُ العبد وجودَ الواجب بمجرَّدِ عقلِه الراجحِ الثاقبِ بأن يتفكّر في خلق الأرض والسماوات، فاستدلّ به على أنَّ لهما[60] خالقًا يُبدِع هذه المبدعَات وإن لم تَبلغْه الدعوةُ ولم تنلْه[61] السمعيّات، فيُمكِن للعاقل بعقله الراجح[62] تحصيلُ هذه المرتبة وإن كان مِن أهل الجهالة والفترة كما قال فضلاء المفسِّرين في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء 83/4] أنَّ المراد ههنا بالفضل والرحمة: إرسالُ الرُّسُلِ وإنزالُ الكُتُب الإلهيّة، وبالقليل المستثنى: مَن لم يتّبع الشيطان في زمان الفترة مِمَّن لم تبلغْه الدعوةُ؛ بل اهتدى بعقلِه الراجح في زمان[63] الجاهليّة.[64]

والمرتبة الثانية: معرفةُ العبدِ بواسطة الرسلِ مولاه وذاته وصفاته وأفعالَه وأسماءَه وأمرَه ونهيَه وسخطَه ورضاه، فيصحُّ أن يُقال في هذه المرتبة: عرف العبدُ مولاه حقَّ المعرفة؛ لأنّه أتى بما أمر به مِن لوازم المعرفة.

والمرتبة الثالثة: أنْ يتبحّر[65] العبدُ في معرفةِ دقائق حكمتِه وحقائق قدرتِه بدقَّة النظر في الآيات ودوامِ التفكّر فيما أودع في المخلوقات، ففي[66] هذه المرتبة تتفاوت درجات العارفين، وتتباين مقامات الكاملين والمكمِّلين، فمِنهم مَن ذهب في هذه المرتبة إلى طريقِ تحديث النعمة فقال: "عرفتُ الله حقَّ معرفتِه،"[67] ومنهم مَن ذهب إلى سبيل كسرِ النفس بملاحظة العزّة والعظمة فقال: "ما عرفنَاك حقَّ معرفتِك يا معروفُ."[68]

---

[60] م ي: لها.

[61] ق: ولم ينله.

[62] م ي – بعقله الراجح.

[63] م – الفترة مِمَّن لم تبلغْه الدعوةُ؛ بل اهتدى بعقلِه الراجح في زمان.

[64] «ولولا فضلُ الله عليكم ورحمتُه" أيها المؤمنون بإرسالِ الرسولِ، "لاتّبعتم الشيطانَ إلا قليلًا"، منكم يوفقه الله بعلم من لدنه كزيد بن نفيل، موحد الجاهلية لم يسجد لصنم ولم يأكل ذبيحة المشركين. قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ثناء عليه: "يُحشر يوم القيامة أمّة وحده"، والتمثيل بورقة بن نوفل سهو؛ لأنّه أدرك رسول الله وآمن به، وأخبر بأنّهم يستخرجونه من مكّة ويعادونه، وتمنّى أن يدرك ذلك اليوم، رواه البخاري». **غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني** لأحمد بن إسماعيل الكوراني، 450/1. «وقيل: "ولولا فضلُه تعالى عليكم ورحمتُه" بإرسالِ الرسولِ وإنزالِ الكتابِ "لاتّبعتم الشيطانَ" وبقيتم على الكفر والضلالةِ "إلا قليلًا" منكم قد تفضَّلَ عليه بعقل راجح اهتدى به إلى طريق الحقّ والصواب وعَصَمَه من متابعة الشيطان كقُسّ بن ساعِدةَ الإيادي وزيد بنِ عمرو بنِ نُفيلٍ وورَقةَ بنِ نَوْفلٍ وأضرابِهم؛ فالخطابُ للكلّ، والاستثناءُ متّصلٌ». **تفسيرُ أبي السعود**، 442/2.

[65] ي: أن يتخيّر.

[66] م ي: وفي.

[67] م ي – فقال: "عرفتُ الله حقَّ معرفتِه". | قائله الإمام الأعظم أبو حنيفة في الفقه الأكبر، ونورد هنا كلام الشارحين بهاء الدين زاده والمغنيساوي على **الفقه الأكبر**: «إنَّ مرادَ الإمام بقوله: «**(نعرفُ اللّه حقّ معرفته)** ليس كمالَ المعرفة اللائقة بشأنه البالغة بحقيقته وكنهه؛ بل المرادُ به نعرف الله واجبَ معرفته الذي أوجبه على عباده تحقّقًا بالإيمان واتصافًا بالانقياد والإذعان، حتى أنَّ مَن قَصَّرَ في ذلك القدْرِ من المعرفة يكون منحطًّا عن درجة الإيمان، كما أوضح هذا المرادَ قولُه بعدَه: **(كما وصفَ نفسَه في كتابه بجميع صفاته)**، فإنَّ الاعتقادَ والإيقان بكلّ ما وصفَ الله تعالى به نفسَه واجبٌ على مَن بَلَغَه التفصيلُ؛ بحيث لا يكون مؤمنًا مَن لم يُوقن بواحدٍ من المجموع، فهذه المرتبةُ من العرفان أدنى مرتبةٍ يتحقق معها حقيقةُ الإيمان». **القول الفصل شرح الفقه الأكبر** لبهاء الدين زاده، الورقة 154و–ظ. **القول الفصل شرح الفقه الأكبر** لبهاء الدين زاده تحت الطبع بتحقيق أورخان موسى خانلي ومنذر شيخ حسان وياسين آبايدن. «**(نعرف الله تعالى حقّ معرفته)**، أي نعرف الله تعالى حقّ المعرفة التي كلَّفنا به **(كما وصف الله نفسَه)**، أي ذاته تعالى **(في كتابه بجميع صفاته)**، أي نعرف الله تعالى حقّ معرفته بجميع صفاته التي وصف نفسَه بها في كتابه العظيم وكلامه القديم، وبجميع أسمائه الحسنى التي في الكتاب والسنة، أي نقدر على معرفته بصفاته وأسمائه على التفصيل، ولا نقدر على معرفة كنه ذاته تعالى، وهذا معنى ما يقال: "ما عرفناك حقّ معرفتك يا معروف". **شرح الفقه الأكبر** لمغنيساوي، 24.

[68] م ي – فقال: "ما عرفنَاك حقَّ معرفتِك يا معروفُ". | وحكم قطب الدين بن محمّد الإزنيقي بأن قولَ "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك يا معروف" من الأحاديث النبوية التي نُسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم بدون إسناد، وقال: «النقول التي يُبنى عليها أصل من أصول الدين، خاصّة أنّ الأصول لا يقبل فيها إلا الأدلة الثابتة ثبوتًا يقطع مجال الشكّ فيها؛ لكنه اشتهر على الألسنة أحاديث متعلّقة بذات الله تعالى، من حيث معرفة حقيقة ذاته وكنهها على أنّ بعض هذه الأحاديث لم تثبت نسبتها إلى النبي عليه الصلاة والسلام، ومن هذه الأحاديث قوله عليه الصلاة والسلام: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"، فهذا الحديث وأمثاله من الأحاديث النبوية نُسبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم دون إسناد». **رسالة في شرح "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك"** لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي، 818؛ وحكم عبد الرؤوف المناوي أيضًا أنه من الخبر وقال: «إن المعرفة غير ممكنة بكنه الحقيقة لجميع الخلق، وفي الخبر: "سبحانك ما عرفناك حق معرفتك"». **فيض القدير** للمناوي، 410/2.

والمرتبة الرابعة: معرفة العبد حقيقة مولاه التي تتحيّر العقولُ في إدراك منتهاه،[69] وقد أفصح النبيُّ الفصيحُ عن تفاوت المراتب على وجه التوضيح بقوله: «ولو عرفتم الله حقَّ معرفتِه لزالتْ بدعائكم /[54و] الجبالُ».[70] وسيجيئ تمام هذا المقال عند تمام الأقوال إن شاء الله المتعال. ومن هذه المرتبة ما قاله في إلهيَّات **المواقف** في المرصد الخامس، المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله تعالى وقوعًا وجوازًا:

فاعلم أنّ حقيقةَ الله غيرُ معلومةٍ للمخلوقين،[71] وعلى هذا مشى جمهورُ المحقِّقين، وخالفهم المعتزلةُ[72] وبعضُ أصحابِنا مِن المتكلِّمين، ولنا وجهان؛

الأوَّل: أنَّ المعلوم منه تعالى أعراضٌ عامَّة كالوجود، أو سلوبٌ ككونه واجبًا أزليًّا أبديًّا، أو إضافاتٌ ككونه خالقًا قادرًا عالِمًا، ولا شكَّ أنَّ العلم بهذه الصفات لا يُوجِب العِلمَ بالحقيقة المخصوصة؛ بل تدلُّ هذه الصفات على أنَّ ثَمَّةَ حقيقة مخصوصة[73] مميَّزة في نفسها عن سائر الحقائق.

والثاني: أنَّ كلَّ ما يُعلَم منه تعالى مِن المذكورات لا يَمنَعُ نفسَ تصوّرِه الشركةَ فيه، وذاتُه المخصوص يَمنع تصوّرَه الشركةَ فيه. انتهى ما في **المواقف**.[74]

نظم:

كيفيَّةُ المرءِ ليس المرءُ يدرِكُها فكيف كيفيَّةَ الجبّارِ ذي القِدَمِ[75]

---

[69] ي – منتهاه.

[70] **فيض القدير** للمناوي، 319/5.

[71] ي: غير معلومة على المخلوقين.

[72] «وقال بعضُ المعتزلة بحصول العلم بكنهه، حتى اجترأ بعضُهم على أن يقول: إنا نعلمُ ذاتَه كما يعلمُ هو ذاتَه من غير تفاوت. وهذه الجرأةُ منهم مبنيٌّ على زعمِ أنْ ليس له حقيقةٌ سوى كونِهِ ذاتًا واجبَ الوجود قادرًا عالما حيًّا مريدًا متكلمًا سميعًا بصيرًا. [...] واحتجوا على ما قالوا أيضًا: بأنَّا نحكمُ عليه تعالى بأوصافٍ وأحكام، والحكمُ لا ينفكُّ عن العلم بالطرفين، وهذا مَبنيٌّ على عدم الفرق بين العلم بالكُنه والعلم بالخارج، ولا يخفى فسادُ زعمهم وشناعةُ جرأتهم. ولقد نُسِبَ إلى الإمام أيضًا ما يَقرُبُ من هذا القول؛ لكن أنكرَهُ أصحابُه أشدَّ الإنكار، حاشا عن كمالِ علمِهِ بجلالِ الله وعظمتِهِ أن يدَّعيَ العلمَ بحقيقتِهِ وكُنهِ ذاته. ولعلَّ هذه النسبة نشأت من ظاهر قولِه هذا». **القول الفصل شرح الفقه الأكبر** لبهاء الدين زاده، الورقة 153ظ–154و.

[73] م ي – بل تدلُّ هذه الصفات على أنَّ ثَمَّةَ حقيقة مخصوصة.

[74] واختصر المؤلّف هذا القسم من المواقف ونورد هنا شرح القسم المقتبَس للسيد الشريف الجرجاني: «(**المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله، والكلامِ في الوقوعِ والجوازِ، وفيه مقامان؛ المقام الأول: الوقوع؛ إنّ حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحقّقين**) من الفرق الإسلامية وغيرهم، (**وقد خالف فيه كثيرٌ من المتكلّمين**) من أصحابنا والمعتزلة، (**لنا وجهان؛ الأوّل: إنّ المعلوم منه أعراضٌ عامّة كالوجود أو سلوب ككونه واجبًا**) لا يقبل العدم، (**أزليًّا**) لا يسبقه عدم (**أبديًّا**) لا يلحقه عدم، [...] (**أو إضافات ككونه خالقًا قادرًا عالمًا**)؛ فإنّ هذه الصفات كلّها إضافات؛ لأنّ الإضافة تطلق على النسبة المتكرّرة وعلى معروضها، قال الآمدي: كلّ ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما، والصفات الإضافية ككونه خالقًا ومبدأً والصفات السلبية، (**ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة**)، ما هي في حد ذاتها، (**بل**) تدلّ هذه الصفات (**على أنّ ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق**) [...]. (**الثاني إنّ كل ما يُعلم منه**) من كونه موجودًا وعالما وقادرًا ومريدًا وخالقًا إلى غير ذلك، (**لا يمنع تصوره الشركة فيه [...] وذاته المخصوصة يمنع تصوّره من الشركة**)؛ لأن الموجودات الشخصية كذلك». **شرح المواقف** للجرجاني، 378/2–379.

[75] **الديوان** للإمام علي بن أبي طالب، 125.

فلهذا قيل: إنَّ العبدَ المتناهي لا يَعرِف حقيقةَ الذاتِ الغيرِ المتناهي.[76]

أقول: فمَن لم يعرف الفرقَ[77] بين معرفة هذه الحقيقة الغير المعلومة للبشر وبين معرفة الصفات الواجب علمُها على كلّ واحدٍ مِن أهل السعادة والخير لم يقدرْ على معرفةِ الفرق بين ما قاله الصدّيق الأكبر وبين ما قاله إمامنا الأعظم الأزهر الأنور؛ لأنَّ المعرفة بفرقِ هذا مِن هذا[78] متوقّفة على علمِ مراتب المعرفة وأهلِها.

وأمَّا ما قاله حَضْرَةُ الصدّيقِ فهو ما ثبت عنه برواية أهلِ التحقيق، وهو المذكور في أوّل المائة مِن كلماته المعهودة المشهورة وهو قوله رضي الله عنه: «سبحانَ مَن لم يجعلْ طريقًا إلى معرفتِه إلّا بالعجز عن معرفتِه»،[79] وكان مِن تلك الكلمات ما يقوله عند أكثر الأوقات: «العجزُ عن درك الإدراك إدراكٌ»،[80] فكان إظهارُ العجزِ عن كمالِ المعرفة كمالًا في حقّ المعرفة،[81] وعلى هذا أطبق جمهور المحقّقين مِن العلماء الربّانيّين؛ لكن لَمّا كان ذكرُ[82] قولِ كلّ واحدٍ على التفصيل مِمَّا يؤدّي إلى ما[83] يملّ[84] مِن التطويل اقتصرنا

---

[76] «إن الله تعالى غير متناه في الذات والصفات، والعقل متناه في الذات والصفات، والمتناهي لا سبيل له إلى إدراك غير المتناهي استحضارًا على سبيل التفصيل وعلى الوجه الأتمّ، مثلًا العقل عاجز عن معرفة كونه تعالى قبل لأبي الحسين "النوري: كيف لا تدركه العقول ولا تعرف إلا بالقبول؟" فقال: "كيف يدرك ذو مدى مَن لا مدى له". منه. قديمًا أزليًّا؛ لأنّ كلّ مقدارٍ مِن مقادير الأزمنة يصل صفة مقدار إليه العقل والخيال، فالحقّ ليس قديمًا باعتبار أنّه كان فيه؛ بل باعتبار وجوده فيما وراءه، مثلًا نفرض قبل هذا الوقت ألف ألف سنة ونفرض بحسب كلّ لمحة مِن هذه المدّة ألف ألف سنة، وهكذا إلى أقصى ما يقدّر الوهم والخيال، ثمّ إذا تأمّل العقل عرف أنّ كلّ ذلك متناه له أوّل، فقدميّة الحقّ ليست باعتبار وجوده فيه. منه وقس على ذلك معرفة كَونِه دائمًا أبديًّا على سبيل التفصيل والكمال». **رسالة في شرح "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك"** لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي، 835.

[77] م ي: لم يقدر على الفرق.

[78] م – من هذا.

[79] **الرسالة القشيرية**، 621؛ وقال عبد الأحد النوري السيواسي الخلوتي في كتابه الآخر المسمّى بـ**مرآة الوجود ومرقاة الشهود** (الورقة 3ظ–4و): «قال الصديق الأكبر: "فسبحان مَن لم يجعل لخلقه سبيلًا إلى معرفته سبيلًا إلى بالعجز عن معرفته" [...] فلا نعرفه إلا بما ذكره مِن وصف ذاته، فكان تعلّق المعرفة به بصفاته؛ فلهذا مُنعنا عن التفكّر في الذات المطلق». جمال الخلوتي في **شرحه للحِكَم المائة المنسوبة إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه** جعل هذه الحكمة في المرتبة الثالثة، وقال جمال الخلوتي: «الكلمة الثالثة: **(سبحانَ مَن لم يجعلْ إلى معرفتِه طريقًا إلّا بالعجز عن معرفتِه)**. أيّها المسبّح اسمع تأويلها وهو أنّ المراد من قوله: "سبحان مَن لم يجعل إلى آخره" أن يقول: أنزّه الذات الأحدية من الشريك في أفعاله وصفاته وذاته، وقس على هذا توحيد الحياة والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. ولا يلزم البيان علينا على التفصيل كما قيل: ما في الوجود إلّا هو. شعر:

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

والحاصل أنّ التنزيه على وجه الكمال توحيد حقيقي، ولا طريق إليه إلّا بالعجز عن معرفته، فلا بدّ للمؤمن مِن أن ينزّه الله من الأغيار؛ بل من الأسماء والأفعال وغيرِها بإفناء وجوده حتّى يخلص مِن قيد التشبيه ويتجاوز عن الحدود وإلّا فلا، وإليه أشار ربّ العزّة بقوله: ﴿فمَن كان يَرجو لقاء ربّه فليَعمَلْ عملًا صالحًا ولا يُشرِك بعبادة ربّه أحدًا﴾ [الكهف، 110/18]، فليفنَ أفعالَه في أفعالِه وصفاتَه في صفاته وذاتَه في ذاته. بيت:

وافنوا ثمّ افنوا ثمّ افنوا وابقوا ثمّ ابقوا ثمّ ابقوا

ومن وجه هذا الفناء يعلم أنّ الأوّلَ عينُ الآخر؛ لأنّ أوّلَ الموجوداتِ مُجمَل ولا تفصيلَ فيه، وكذا الآخر، وإليه أشار ربّ العزّة بقوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ [الإخلاص، 1/112]، كما قيل: إنّ البداية عين النهاية». **شرح مائة كلمة لسيّدنا أبي بكر الصديق** لجمال الخلوتي، الورقة 27و–ظ.

[80] وقال جمال الخلوتي أيضًا في شرحه للحِكَم المائة المنسوبة إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «الكلمة الثانية: **(العجزُ عن درك الإدراك إدراكٌ)**، أيّها المدرِك اسمع تأويلَها وهو أنّ المراد من العجز كون السالك عاجزًا في مقام الأفعال من درك حضرة الشهادة المطلقة، ويقال لعالمها عالَمُ الملك، والعجز مِن درك حكمةٍ آثارٍ مختلفةٍ فيه بواسطة المظاهرِ المختلفةِ إدراكٌ بلا شبهةٍ. ويجوز أن يكون المراد منه عجز الخواصّ من درك حضرة الغيب الذي ينقسم إلى ما يكون أقرب من الغيب المطلق، ويقال لعالَمه عالم الأرواح الجبروتية والملكوتية، أعني عالم العقول والنفوس المجرّدة، وإلى ما يكون أقرب من الشهادة، ويقال لعالمه عالم المثال، والجامع لهذه الحضرات الإنسان الكامل الذي يقال لعالمه العالم الإنساني. فعالم الملك صورة عالم الملكوت وهو عالم المثال المطلق، وهو صورة عالم الجبروت، أي عالم المجرّدات، وهو صورة عالم الأعيان الثابتة، وهو صورة الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية، وهو صورة الأحدية. ويجوز أن يكون المراد منه عجز الأخصّ مِن درك حضرة الغيب المطلق الذي يقال لعالمه عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية، والعجز عن درك كلّ واحد منها إدراك بلا شبهة، وإليه أشار الشيخ المغربي: –شعر–

عينٌ برزتْ بكِسوَة الأعيان منها ظهرت بصورة الأكوان
ما ثَمَّ ظهورها كمالًا إلّا في مظهر كون جامع الإنسان»

شرح مائة كلمة لسيّدنا أبي بكر الصديق لجمال الخلوتي، الورقة 27ظ–28و.

[81] وفي هامش م: كما يلزم حَمْلُ الإدراكِ على العجزِ مجازًا في قوله: «العجز عن درك الإدراك إدراك» حَمْلَ الملزوم على اللازم؛ لأن العجز عن إدراك الحقّ على ما هو عليه وحقيقتِه إنّما يلزم مِن غاية العلم بالله وجهاتِه المتكثّرة المحيّرة للناظر فيها. منه.

[82] م – ذكر.

على ذكرِ ما هو أنسب للمحلِّ على الوجه الأخصر الأجمل. فمِن ذلك ما قاله الإمام التقيُّ أبو القاسم عبد الكريم القشيري: «ليس مراد الصدِّيق أنَّه لا يُعرف؛ بل يَعرفه العبدُ لا بمعرفةٍ مِن العبد كالمقْعَدِ كرهًا؛ فإنَّ القعود موجودٌ فيه، وليس بفعلٍ له، كذلك العارفُ عاجزٌ عن معرفتِه، والمعرفة موجود فيه؛ لأنَّها ضروريَّة له في الانتهاء»،[85] وما قاله سيّد الطائفة الجنيد: «إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد والمعرفة انتهت الحالُ[86] إلى الحيرة»،[87] وما قاله الشيخ التقيُّ سهل بن عبد الله التستري: «المعرفة غايتها الدهشة والحيرة».[88] ومن ذلك ما قاله[89] صفوة أهل الإيقان سعيد بن عثمان /[54ظ] وما قاله العارف السِرّي ذو النون المصري:[90] «أعرَفُ الناس بالله أشدُّهم[91] تحيّرًا فيه».[92] وقال أبو علي الدقَّاق: «ومِن أمارات المعرفة حصول الهيبة مِن الله والسكينة بالله، فمَن ازدادت معرفتُه[93] ازدادت هيبته وسكينته».[94] وقال الإمام القشيري في شرح ما قاله الصدِّيق الأكبر: «إنَّ المعرفة الكسبيَّة وإن كانت معرفةً عند التحقيق؛ لكنَّها بالنسبة إلى المعرفة[95] الوهبيَّة لم تُعَدّ شيئًا عند الصدِّيق»،[96] فلمَّا ظهر له العجز عن تحصيل حقّ المعرفةِ وهبه الله مِن عنده كمالَ المعرفةِ، حتَّى قال بعضهم: إنَّ إمامَنا الأعظم ما أراد بقوله:«ونعرف الله حقّ معرفته كما وصف نفسَه في كتابه[97] بجميع صفاته»[98] إلَّا أن يقولَ: إنَّما عرفناه بحقِّ معرفتِه بتعريفه وتوصيفه لنا نفسَه في كتابه فتكون معرفتُنا بتعريفٍ مِن الله تعالى لا مِن عند أنفسنا. وقيل: مرادُه إنَّما هو الموافقة للصدِّيق فكأنَّه يقول: فإنَّا اعترفنا بالعجز عن حقِّ معرفتِه فكان ذلك حقَّ المعرفة؛[99] لكن سياق

---

[83] م – ما.

[84] ق: يخلّ.

[85] **الرسالة القشيرية**، 621.

[86] م ي – الحال.

[87] **الرسالة القشيرية**، 619.

[88] **الرسالة القشيرية**، 642.

[89] ي: قال.

[90] ق: مصري.

[91] ق: أشهدهم.

[92] **الرسالة القشيرية**، 642.

[93] ي – حصول الهيبة مِن الله والسكينة بالله، فمَن ازدادت معرفتُه.

[94] **الرسالة القشيرية**، 639.

[95] م – معرفة.

[96] **الرسالة القشيرية**، 621.

[97] ي: كما نفسه وصف في كتابه.

[98] **شرح الفقه الأكبر** لمغنيساوي، 14.

[99] ونقل السينابي عن **خزانة المفتين** للهمداني اعترافَ أبي حنيفة عن عجز معرفة الله حقّ المعرفة: «**(نعرف الله تعالى)** على ما عرّف **(حقّ معرفته)**، وذلك لأنّ الله تعالى قال في حقّ الكافرين: ﴿وما قَدَروا اللهَ حقَّ قَدْرِهِ﴾ [الزمر، 67/39]، أي ما عرفوا الله حقّ معرفته، فقد أوقع التسوية بين المؤمنين والكافرين، ولقد ذكر الهمداني في آخر الخزانة أنّ الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه لما حجّ حجّة الوداع شاطَر ماله مع السدَنة، واستخلى الكعبةَ فقام على رجله وقرأ نصف السبع المثاني، ثمّ قام على رجله الأخرى وختم النصف الثاني، وقال: "يا ربّ ما عرفتُك حقّ المعرفة، وما عبدتُك حقّ العبادة، فهب لي نقصان الخدمة بكمال المعرفة"، فنودي من زاوية البيت: "عرفتَ فأحسنتَ المعرفةَ وخدمتَ فأخلصتَ الخدمةَ"». **شرح الفقه الأكبر** للسينابي، 181. وجمع أيضًا بين رأي الصديق الأكبر ورأي الإمام الأعظم محمد بن قطب الدين الإزنيقي في **رسالته في شرح "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك"**: «رُوي عن سراج الأمّة الإمام الأعظم أبي حنيفة أنّه قال: "ما-نفي- عبدناك حقّ عبادتك، ولكن عرفناك حقّ معرفتك" هو أنّه رضي الله عنه أراد مِن حقّ المعرفة المعرفةَ الشرعيّةَ التي كلّف الله عباده بها، وكانت في اعتبار الشرع جارية مجرى كمال حقيقة المعرفة كما يُنبئ عبارته في **الفقه الأكبر** اسم كتاب ألفه الإمام الأعظم في علم الكلام. منه، فحينئذ ما كان في هذه الرواية ما يناقض مغزانا-أي مقصودنا-؛ لأنّ مرادنا مِن

كلامه يأبى عن ذلك المعنى؛ إذ قال الإمام عقيبَ ذلك: «ويستوي المؤمنون كلُّهم في المعرفة واليقين والتوكُّل والمحبَّة والرضاء والخوف والرجاء والإيمان في ذلك كلِّه، ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك»،[100] فظهر أنَّ الإمامَ الهمامَ إنَّما أراد في هذا المقام استواء المؤمنين[101] كلّهم في أصل هذه الأمور كلّها مِن حيث تعلّقها بما يؤمَن به، ولا يخفى أنَّ المؤمنين سواء في معرفة[102] جميع المؤمَن به، فلهذا قالوا: إنَّ الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان.[103]

والحاصل أنَّ الإمام الهُمام إنَّما أراد في هذا المقامِ تعليمَ جميعِ العوامِّ بأنَّ معرفةَ ما يُؤمَن به يستوي فيها كلُّ الأنام؛ ولكن دون ذلك معرفة لا تُحَدُّ غايتُها ولا يُكتنه كنهُها ولا يَبلغ العارفون منتهاها، ولذلك قال إمامنا: «ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلكَ»، فلا يمنع هذا المعنى عن تفاوت مراتب المعرفة واليقين والتقوى كما هو الظاهر للمتأمِّل فيها، وكما أشار إليه النبيّ المجتبى[104] عليه مِن الصلاة أزكاها بقوله: «أعلمكم بالله وأخشاكم»،[105] وقد يعبّر عن تفاوت مراتب اليقين بازدياد الإيمان كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال 2/8]، وقال رسول الله صلَّى الله عليه وسلّم: «لو وُزِن إيمانُ أبي بكر بإيمان الخلق كلِّهم لكان إيمانُ أبي بكر أرجحَ».[106]

ثمَّ اعلم أنَّ أكثر المشايخ الكاملين مع صَرْفِ أعمارهم في تحصيل مراتب اليقين ومع مهارتهم في معرفة ربِّ العالَمين سلكوا مسلك إظهار العجز والتقصير في حقِّ معرفة الله العليِّ الكبيرِ،[107] وقد رُوي ذلك عن الأنبياء والصدِّيقين وتَواترَ عن كثير مِن أهلِ اليقين /[55و] بأنَّهم قالوا عند الوقوف: «ما عرفنَاك حقَّ معرفتِك يا معروفُ»؛[108] فلهذا قال بعض العارفين في مناجاته:

حقيقة المعرفة الاطّلاعُ على كُنه حقيقة الذات كما هي، ويحتمل أن يكون مراد الإمام أنّي اطّلعتُ في شأنه دقائقَ ورقائقَ بحيث جلّ الأمرُ عن الإحاطة والضبط لغموضها وخفائها وشذوذها عن التحديد وخروجها عن التعديد فكان حقّ العرفان في تلك المرتبة التقاعدُ والتقاصرُ عن الاستشراف والاعترافُ بالعجز عن الإدراك؛ لأنّ العلم بعدم الإحاطة العلم بما لا يُحاط علمٌ حقيقيٌّ كما قال الصدّيقُ الأكبرُ: "العجز عن درك الإدراك إدراك"». انظر: **رسالة في شرح سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك** لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي، 839.

[100] «**(ويستوي المؤمنون كلُّهم في المعرفة واليقين والتوكُّل والمحبَّة والرضاء والخوف والرجاء والإيمان في ذلك كلِّه)**، [...]، أي يستوي المؤمنون في الإيمان بأنّ المؤمنين يستوون في أصل المعرفة وأصل اليقين وأصل التوكّل إلى آخره، **(ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك)**، يعني ويتفاوت المؤمنون كلّهم في الأمور المذكورة بحسب وجود كلّ واحد منها وعدمه وزيادته ونقصانه، ولا يتفاوتون في الإيمان بذلك كلّه بحسب المؤمن به لا بحسب التصديق واليقين». **شرح الفقه الأكبر** للمغنيساوي، 24-25.

[101] م: المؤمنون.

[102] م: معرفته.

[103] «إنّ مراد الأعظم بقوله: "الإيمان لا يزيد ولا ينقص" عدمُ الزيادة بحسب الكميّة والمقدار وبحسب الأجزاء؛ لأنّ الإيمان عنده التصديق بالقلب فقط، وإنّما الإقرار شرطُ إجراء الأحكام الدنياويّة كما ذهب إليه المحقّقون وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي،والحسين بن الفضل البجلي وأبي الحسن الأشعري وغيرهم. منه. أو التصديق مع الإقرار؛صرّح به أبو حنيفة في **كتاب العالم والمتعلّم**. منه. لكن الإقرار ركنٌ محتمل للسقوط في حالة الاضطرار والعذر، وهو مذهب الجمهور من الحنفيّين، وأيًّا ما كان لا يحتمل التفاوتَ بالأجزاء والمقدار، تدبَّرْ تكنْ راشدًا مهديًّا». **رسالة في شرح سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك** لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي، 851.

[104] ي: المختار.

[105] **صحيح البخاري**، النكاح 1.

[106] **فضائل الصحابة** لأحمد بن حنبل، 418/1 (653) موقوفًا على عمر بن الخطاب؛ **الكامل** لابن عدي، 335/5 مرفوعًا عن ابن عمر.

[107] وفي هامش م: اعلم أن العلم بسرّ القدر لِمَن اختصّه بالمعرفة التامّة، يُعطى لصاحبه الراحة الكلّيّة؛ لأنّ العلم بأنّ الحقّ ما حكم عليه في القضاء السابق إلّا بمقتضى ذاته، ومقتضى الذات لا يمكن أن يتخلّف عنها سبب، به يحصل الاطمئنان على أنّ كلّ كمال يقتضيه حقيقته وكلّ رزق صوري ومعنوي يطلبه عينه لا بدّ أن يصل إليه، كما قال عليه السلام: «إن روح القدس نفث في روعي أنّ نفسًا لن تموت حتى تستكمل رزقها، ألَا فأجملوا في الطلب فليستريحوا عن تعب الطلب»، وإن طلب أجمل فيه ولا يخاف من الفوات، ولا ينتظر لعلمٍ بأنّ الله تعالى في كلّ حين يعطيه مِن خزائنه ما يناسب وقته، فهو [في] راحةٍ دائمًا مِن مقصوده شيئًا فشيئًا، وما لا يحصل له لا يراه مِن الغير، فيحصل له الراحة العظيمة. وكذلك يعطى العذاب الأليم؛ لأنّ صاحبه قد يكون مقتضى ذاته أمورًا لا يلائم نفسه كالفقر وسوء المزاج وقلّة الاستعداد، ويرى غيره في الغنى والصحّة والاستعداد التام، ولا يرى سببًا للخلاص؛ إذ مقتضى الذات لا يزول فيتألّم بالعذاب الأليم. فالعلم بسرّ القدر يعطي النقيضين؛ الراحة وعدمها، والعلم وعدمه. وإطلاق النقيضين هنا مجاز؛ لأنّ الراحة والألم ضدّان، وهما ليسا نقيضين، ولما كلّ منهما يستلزم عدم الآخر أطلق اسم النقيضين عليهما كافّة قال: الراحة وعدمها والألم وعدمه، وموضوعها أيضًا غير متّحد [بموضوعه]. منه.

إلهي كيف نعرفك حقَّ معرفتك؟ وأنت الباطن الذي لا يُعرف كنهُ ذاتك؛ بل نحن ممنوعون عن التفكُّر فيه، وقد قلتَ: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ﴾ [آل عمران، 28/3]، وقلتَ:[109] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡما﴾ [طه، 110/20]؛ بل لا نعرف حقيقةَ أسرار صفاتك التي استأثرتَ بها.

وكيف لا نعرفك؟ وأنت الظاهر في كلِّ شيء متعرِّف[110] للعرفاء بما أظهرتَ لهم في الأشياء.

فسبحانك لا إله إلَّا أنت، لا نحصي ثناءً عليك كما أثنيت على نفسك، عزَّ جارُك ولا إله غيرُك.[111]

نظم:

اعتصام الورى بمغرفتك	عجز الواصفون[112] عن صفتك
تُبْ علينا فإنَّنا بَشرٌ	ما عرَفناك حقَّ معرفتك[113]

وقال الواسطي: «مَن عرف الله انقطع؛ بل خرس وانقمع»؛[114] يعني خضع تحت أنوار عزَّتِه كما قال عليه السلام: «لا أحصي ثناءً عليك»،[115] أي لا أقدر على أن أصفك وصفًا لائقًا بك؛ لأنِّي لا أعرف حقيقة ذاتك حقَّ أقدر[116] على أن أصفك وصفًا لائقًا بك[117] «كما أثنيتَ عليكَ[118]»،[119] وإنَّما قالوا ذلك واعترفوا بالعجز والتقصير؛ لأنَّ ذلك هو اللائق لعلوِّ شأنِه وسطوة سلطانه.[120]

ولا يخفى أنَّ المرءَ العارفَ يعترف بالقصور في حقِّ معرفةِ فاضلٍ مشهورٍ فيقول معتذرًا[121] إليه: أين هذا القليلُ[122] مِن أن يعرف فضلَك الجليلَ؟! فالكاملون إنَّما أرادوا كسر أنفسهم فيما قالوه على ما قيل، ولا يعرف الفضلَ إلَّا ذووه. اختار ذلك الشيخُ

---

[108] **رسالة في شرح "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك"** لمحمد بن قطب الدين الإزنيقي، 818؛ **فيض القدير** للمناوي، 410/2.

[109] ي: قلت.

[110] ق: متعرّ.

[111] لم نعثر عليه.

[112] ق: الوصفوان.

[113] نسب داود القيصري هذين البيتين إلى ابن سينا وقال: «قال أبو علي عند وفاته عن نفسه:

يموت وليس له حاصل سوى علمِه أنه ما عَلِم

وقال أيضًا:

اعتصام الورى بمغفرتك	عجز الواصفون عن صفتك
تب علينا فإننا بشر	ما عرفناك حق معرفتك»

شرح فصوص الحكم لداود القيصري، 346.

[114] **الرسالة القشيرية**، 640.

[115] **صحيح مسلم**، الصلاة 42.

[116] ق: أقد.

[117] ق: بذلك.

[118] م ي: عليه.

[119] **صحيح مسلم**، الصلاة 42.

[120] م: لأنَّ ذلك هو الأليق لعلوِّ شأنِه وهو الأنسب لسطوة سلطانه.

الإمامُ صاحبُ الحالِ والمقامِ السيّدُ[123] يحيى الشرواني قدّس سرُّه الصمداني في **وِردِه** الشريف ودعائه اللطيف.[124] وقال بعضهم: إنَّ الدهشةَ والحيرة مخصوصتان بمعرفة الحقيقة الذاتيّة في غيبه العمائيّ[125] وفي الحضرة الأحديّة؛ لأنَّ ذاته[126] محار العقول، فتكون شموسُ المعرفة فيها في شرف الأفول على ما قال تبارك وتعالى:[127] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْما﴾ [طه، 110/20]. وقال بعضهم: بل[128] إنَّ معرفةَ حقائق صفاته، وكيفيّةِ تعلُّقِها بمظاهرها، وإحاطتِها بمخلوقاته كانت محلَّ الحيرة ومقامَ الهيبة والدهشة أيضًا، فلا يلزم مِن معرفة تحقُّقِ هذه الصفات في حدِّ ذاتِها معرفة حقيقة تلك الصفات وتعلّقها بأعيانها[129] الثابتات إلَّا بقدر تخصيص تعريف الله إيَّاها بعبدٍ مِن عِباده، فالمعرفة صفة العبد، والتعريف من الله؛ فكأنَّهم قالوا: ما عرفناك إلَّا بتعريفك إيَّانا نفسَك، فزِدْنا في العلمِ والمعرفة يا ربَّنا يا مولانا. أو نقول: إنَّ المقرَّبين كانوا في مقام المشاهدة والعيان فلزمتهم الحيرةُ والدهشة عند حضور الرحمن، فلا سبيل لهم حينئذ إلَّا إظهار العجز والحيرة، كما يَتَتَعْتَعُ[130] الأنبياءُ بالحَصْرِ[131] والعَيِّ[132] عند الحضرة على ما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا عِلْمَ لَنَآ ۖ[133] إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة 109/5]. /[55ظ]

فتحقَّق أنَّ في المعرفة مراتب ودرجات، وليس العلماء الصالحون فيها كالصدّيقين، ولا الصدّيقون كالأنبياء والمرسَلين؛ بل الأنبياء فيها على درجات كما قال ذو النون المصري رحمه الله: «رُؤِيْنا أنَّ أرواح الأنبياء ركضت في ميدان المعرفة فسبقهم روح نبيّنا عليه السلام»،[134] وقال سند الأصفياء الشيخ الكامل ابن عطا: «إنَّ الله تعالى تعرَّف [إلى] العامَّة بخلقه فقال: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ الآية [الغاشية 17/88]، وتعرَّف [إلى] الخاصَّة بكلامِه فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء 82/4]، وتعرَّف إلى[135] الأنبياء بنفسه فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى 52/42].»[136] وقال أبو بكر الكلاباذي في كتابه المسمَّى **بالتعرّف**: «لا يعرف الله إلَّا مَن تعرَّف هو إليه»،[137] فمَن شاهد ما سبق مِن الله تحيَّر لا يدري ما علّم الله فيه وما ذا أجرى

---

[121] ق: متعذّرا.

[122] ق: القيل.

[123] ق م ي: سيّد.

[124] قال السيد يحيى الشرواني الخلوتي: «سبحانك ما عبدناك حقّ عبادتك يا معبود، سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك يا معروف، سبحانك ما شكرناك حقّ شكرك يا مشكور، سبحانك ما ذكرناك حقّ ذكرك يا مذكور». ونورد هنا مِن شرح الشبراوي شرحَ قولِ "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك يا معروف" الذي هو موافق لرأي المؤلّف. «"سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك يا معروف" لعجزنا عن ذلك؛ إذ المعرفة لا تحصل إلّا بفيض إلهيّ من قبل الهبة». **مفتاح الأسرار على ورد الستار** لعمر بن هيكل بن جعفر الشبراوي، 44-45.

[125] م: العماء.

[126] م: على ما قال الله تعالى.

[127]

[128] م: بلى.

[129] م: باينها.

[130] ق: كما ينتفع. | وفي هامش ي: التعتعة السرور والتحيّر. منه.

[131] ق: بالجرّ. | الحصر: ضرب من العَيّ. فهو حصر: عيي في منطقه؛ وقيل: حَصِرَ لم يقدر على الكلام. انظر **لسان العرب** لابن المنظور، «حصر».

[132] العيّ: الجهل، قال الجوهري: العيُّ خلاف البيان. انظر **لسان العرب** لابن المنظور، «عيي».

[133] ق + إلّا ما علّمتنا. | هذه زيادة من الآية الأخرى في نفس السياق ﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة 32/2].

[134] **الرسالة القشيرية**، 641.

[135] ي – إلى.

[136] **التعرّف** للكلاباذي، 69.

[137] **التعرّف** للكلاباذي، 68.

القلم به، ومَن عرف أنَّ ما سبق له مِن القسمة لا يتقدَّم ولا يتأخَّر تعطَّل عن الطلب، ومَن عرف الله بالقدرة عليه والكفاية له تمكَّن وما اضطرب. وقال القشيري:

> إنَّ العبدَ إذا دام في السرّ مع الله وحقّ وثبت رجوعه إلى الله صار محدثًا مِن قبل الله بتعريف أسراره فيما يجريه مِن تصاريف أقداره، ويسمّى عند ذلك عارفًا وتسمّى حالته معرفة،[138] وفي الجملة فبمقدار أجنبيَّته[139] عن نفسه تحصل معرفته بربّه، ومَن عرف طاب له العيش، وهاب منه كلَّ شيء، وذهب عنه خوف المخلوقين، وأنس بالله وذهب عنه رغبة الأشياء.[140] انتهى.[141]

وقال سيّد الطائفة الجنيد: «العارفُ مَن نطق الحقَّ مِن سرّه»،[142] وقال الروزباري: «رياء العارفين أفضل مِن إخلاص المعجَبِين»؛[143] لأنَّ رياءهم مبنيٌّ على الحكمة. أقول: وهذه المعرفة هي المعرفة الوهبيَّة كما مرَّ إليه الإشارة. وقال الأستاذ أبو حفص: «المعرفة توجب غيبة العبد عن نفسه لاستيلاء مشاهدة الحقِّ، فلا يشاهد غير الله ولا يراجع إلى غيره، كما أنَّ العاقل يراجع إلى قلبه وفكره كلَّما سنح له مِن أمره، فالعارف رجوعه إلى ربّه في كلِّ أمره، فمنه وإليه، فكيف يدخل الغير إلى قلبِ مَن لا قلبَ له؟!»،[144] – نظم–:

صار قلبٌ لي بجرعاء الحِمَى ضاع منّي هل له ردٌّ إليّ[145]

«فأين المناسبة بين مَن عاشَ بقلبِه وعلمِه وفهمِه وبين مَن عاش بربّه؟!»،[146] روى الحكيم الترمذي والسيوطي في **الجامع الصغير** عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم: «لو خفتم الله حقَّ خوفِه لعلمتم العلم الذي لا جهل معه، ولو عرفتم الله حقَّ معرفته لزالت بدعائكم الجبال»،[147] وقال الإمام المناوي في **شرحه**:

---

[138] ق: معرفته.

[139] ي: جنبيّته.

[140] ق: الاشتباه.

[141] **الرسالة القشيرية**، 640–641.

[142] **الرسالة القشيرية**، 644.

[143] **الرسالة القشيرية**، 644.

[144] **الرسالة القشيرية**، 640.

[145] البيت لابن الفارض، وشرح ألفاظه عبد الغني النابلسي: «(**الجرعاء**): أرضٌ ذاتُ رملٍ وحجارةٍ، كنايةٌ عن مقام المجاهدة في الله، وأضافها إلى (**الحِمى**): أي حِمى الحضرة الإلهيّة. وقوله (**ضاع منّي**): أي فقدتُه؛ لأنّه ذهب مع القلوب، فانطرح في خِيفٍ منّي بين يدي المحبوب. ثمّ قال: (**هل له ردٌّ عليّ**): أي لا أدري هل يمكن عودةٌ إليّ فأصحو مِن سكر الغرام أم أبقى كذلك في قيود الهيام، وما ألطف قول القائل:

لي في الحجاز وديعةٌ خلَّفتُها أودعتُها يومَ الوداع مودِّعي
وأظنُّها لا بل يقينًا أنّها قلبي لم أجد قلبي معي»

كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، لعبد الغني النابلسي، 384/1.

[146] **الرسالة القشيرية**، 640.

لأنَّ مَن يمدُّه نور الإلهام يحصل له اليقين التامّ؛ فإنّكم وإن عرفتموه لم تعرفوه حقَّ معرفته؛ إذ مَن عرفه حقَّ معرفته ماتت شهواته واضمحلّت لذَّاته وزالت بدعائه الجبالُ /[56و] وخرج مِن[148] قلبِه حبُّ الجاه والمال، ومشى على الماء؛ بل على الهوى، ولما عجز علماء الظاهر عن ذلك أنكروا المشي على الماء وطيّ الأرض مع وقوعه في كثير مِن الأولياء،[149] فعلماء الظاهر عرفوا الله؛ ولكنّهم لم يدركوا حقَّ المعرفة فعجزوا عن هذه المرتبة. انتهى ملخَّصُ قول[150] المناوي.[151]

نقول: إنَّهم لو خافوا الله حقَّ خوفِه لأشغلهم[152] التفكُّرُ مِن عيوب أنفسهم مِن رؤية عيوب الناس وخلت قلوبُهم عن الوسواس، ولو عرفوه حقَّ معرفتِه لَظهرت لهم أنوارُها ولَبدت عليهم آثارها وأطوارها ولاستغرقت فيها حواسُّهم حتَّى لا يتخطَّاها أنفاسهم. وقال الإمام العارف بالله جعفر الصادق: «يحتاج العبد في معرفة الله إلى عشرة أشياء حتَّى يكون عارفًا؛ **أوَّله**: سرور المعرفة. **والثاني**: أنس الوحدانيّة. **والثالث**: إخلاص العبادة، **والرابع**: حسن المعاملة. **والخامس**: خوف المفارقة. **والسادس**: رؤية المِنَن. **والسابع**: الصبر على الشدَّة. **والثامن**: الشكر على النعمة. **والتاسع**: الرضى على القسمة. **والعاشر**: صدق المحبَّة».[153]

اللّٰهمَّ اجعلنا مِن المستغرقين في بحار معرفتك، ومِن الملاحظين بآياتك، ومِن المخلِصين في عبادتك، ومِن المخلَصين بفضلِك وعنايتك، ومِن المشاهدِين تجلّيات أسمائك وصفاتِك وذاتك، جلَّتْ عظمتُك وبدتْ حكمتك، فأذِقنا حلاوة طاعتك ولذَّات مناجاتك، ويسِّر لنا حسن الخاتمة وطيِّب العاقبة وكمال السعادة، وصلِّ اللّٰهمَّ على محمَّد وعلى سائر الأنبياء والمرسلين وآلهم وأصحابهم أجمعين، وعلى الملائكة المقرَّبين وعبادك الصالحين، واحشرنا في زمرتهم برحمتك يا أرحم الراحمين.[154]

المصادر

التعرف لمذهب أهل التصوف؛
أبو بكر محمد بن أبي إسحاق إبراهيم الكلاباذي (ت. 380هـ/990م).
تحقيق: عبد الرزاق تَك، دار أكاديمية بروسه، بروسه 2016م.
تفسير أبي السعود المسمّى بـ **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم؛**
أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت. 982هـ/1574م).
تحقيق: محمد طه بوبالق وآخرون، نشريات وقف الديانة التركي، مركز البحوث الإسلامية (إسام)، أنقرة 1442هـ/2021م.
الديوان؛
أبو الحسن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي (ت. 40هـ/661م).

147 **نوادر الأصول** للحكيم الترمذي، 236/1؛ **فيض القدير** للمناوي، 319/5.

148 ي: عن.

149 ي: مع وقوعه من كثيرين من الأولياء.

150 ق – قول.

151 **فيض القدير** للمناوي، 319/5.

152 م ي: لا يشغلهم.

153 لم نعثر عليه.

154 ق + حُرِّر في مغنيسا جمادى الأولى 1133؛ م + تمت الرسالة اللطيفة؛ ي + تمت الرسالة اللطيفة.

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت د.ت.

رسالة في شرح "سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك"؛

محمّد بن قطب الدين الإزنيقي (ت. 885هـ/1480م).

تحقيق: محمد سيد بالابان – عبد الحميد چالشقان، İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi، Kocaeli 2023, 9/2, 814-816.

الرسالة؛

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت. 465هـ/1072م).

تحقيق: أنس محمد عدنان الشرقاوي، دار المنهاج، جدة 1438هـ/2017م.

رسالة في بيان مراتب معرفة الرحمن؛

عبد الأحد النوري السيواسي الخلوتي (ت. 1061هـ/1651م)

مخطوط، مكتبة قاسطاموني، الرقم 1219، الورقة، 53ظ-56و؛ مكتبة Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi، Mustafa Con A، الرقم: 448، الورقة 137ظ-142و؛ مكتبة السليمانية، يازما باغشلار، الرقم: 6641، الورقة 39و-42و.

شرح الفقه الأكبر؛

إلياس بن إبراهيم السينابي البُرسوي الحنفي (ت. 891هـ/1486م).

تحقيق: أكرم محمد إسماعيل أبو عواد، مكتبة الغانم، الأردن 1444هـ/2022م.

شرح الفقه الأكبر القول الفصل؛

محمد محيي الدين بن بهاء الدين بن لطف الله البيرامي (ت. 952هـ/1545م).

مكتبة السليمانية، الشهيد علي باشا، الرقم، 1672. **القول الفصل شرح الفقه الأكبر** لبهاء الدين زاده تحت الطبع بتحقيق أورخان موسى خانلي ومنذر شيخ حسان وياسين آبايدن.

شرح الفقه الأكبر؛

أبو المنتهى أحمد بن محمد المغنيساوي (ت. 1000هـ/1592م).

المطبعة العامرة، إستانبول 1302هـ.

شرح مائة كلمة لسيدنا أبي بكر الصديق؛

أبو الفيوضات محمّد بن حميد الدين بن محمود بن محمد بن جمال الدين الخلوتي (ت. 899هـ/1494م).

مخطوط، مكتبة بايزيد، الرقم 2/11910.

شرح المواقف؛

السيد الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت. 816هـ/1413م).

المطبعة العامرة، إستانبول 1292هـ.

غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني؛

أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن أحمد بن رشيد بن إبراهيم الكوراني (ت. 893هـ/1487م).

تحقيق: بهاء الدين دارْتْما، جامعة ابن خلدون للنشر، إسطنبول 2019م.

غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني؛

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت. 393هـ/1003م).

تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت 1407هـ/1987م.

فضائل الصحابة؛

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت. 241هـ/855م).

تحقيق: وصيُّ الله بن محمد عبَّاس، مؤسسة الرسالة، بيروت 1403هـ/1983م.

فيض القدير شرح الجامع الصغير؛

زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي (ت. 1031هـ/1622م).

المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة 1356هـ.

القاموس المحيط؛

أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. 817هـ/1415م).

تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت 1426هـ/2005م.

الكامل في ضعفاء الرجال؛

أبو أحمد عبد الله بن عدي بن عبد الله الجرجاني (ت. 365هـ/976م).

تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت 1418هـ/1997م.

كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض؛

عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي (ت. ١١٤٣هـ/١٧٣١م).

تحقيق: خالد الزرعي، دار نينوى، الدمشق 1438هـ/2017م.

لسان العرب؛

ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي (ت. 711 هـ/1311م).

دار صادر، بيروت 1414هـ.

مرآة الوجود مرقاة الشهود؛

عبد الأحد النوري السيواسي الخلوتي (ت. 1061هـ/1651م)

مخطوط، مكتبة بايزيد، الرقم 1/1827.

مفتاح الأسرار على ورد الستار؛

عمر بن هيكل بن جعفر الشبراوي (ت. 1303هـ/1885م).

تصحيح: محمود الحلبي الشهير بابن البيطار، المطبعة الباهرة، القاهرة 1304م.

نوادر الأصول في أحاديث الرسول؛

أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي (ت. 320 هـ/932م).

تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت د.ت.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 303-326, doi: 10.33931/dergiabant.1736554

Buhârî *Sahîh*'te Rivâyet İçin Likâ Şartı Arıyor Mu? Mu'temir b. Süleymân'ın Babası Süleymân b. Tarhân'dan Naklettiği Hadisler Örnekliğinde

Does al-Bukhārī Require the Condition of Meeting (Liqāʾ) for Transmission in the al-Sahīh? A Case Study on the Narrations of Muʿtamir b. Sulaymān from His Father Sulaymān b. Tarhān

Muhammed AKDOĞAN[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 07.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 22.09.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahîh*'i hadis alanında yapılan çalışmaların en önemlilerindendir. Onun sahîh hadisleri toplamak için öne sürdüğü kriterlerden biri "an" lafzı ile yaptığı rivâyetlerde "likâ"yı (yüz yüze görüşme) ileri sürdüğü alanın uzmanları tarafından bilinmektedir. Hadis alanında yazılan pek çok eserde veya yapılan pek çok çalışmada onun bu yönüne özellikle vurgu yapılmaktadır. Buhârî'nin likâ şartı genel olarak kabul görmekle birlikte, bu ilkenin spesifik isnadlar üzerindeki pratik uygulamalarını analiz eden çalışmalar sınırlıdır. Bu makale, bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Bu çalışmada bununla birlikte onun bu şartını uygulayıp uygulamadığı, hadisin senedinde yer alan râvilerin ilmî yeterlilikleri, hadislerin kaynağı bakımından türü ve isnadlarının durumu belirlemek de amaç edinilmiştir. Hadiste sika kabul edilen Süleymân b. Tarhân (öl. 143/761) – Mu'temir b. Süleymân (öl. 187/803) tarîkiyle nakledilen hadisler likâ bağlamında bu çalışmaya uygun bir örnek olacağı düşünülmüştür. Bu tarikle, Buhârî'de otuz altı hadis nakledildiği tespit edilmiştir. Enes b. Mâlik hariç, bu hadisleri nakledenlerin hepsinin Basralı olduğu görülmüştür. Bu bilgiler, Buhârî'nin "an" lafzı ile yaptığı nakillerde "likâ" şartını hassasiyetle uyguladığının bir göstergesi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, *Sahîh*, Süleymân b. Tarhân, Mu'temir b. Süleymân

&

Abstract: Al-Bukhārī's (d. 256/870) *al-Sahīh* is among the most important works carried out in the field of ḥadīth. One of the criteria he put forward for collecting sound ḥadīths is known by experts of the field to be that he required liqāʾ (face-to-face meeting) in narrations he transmitted with the term "an". In many works written or studies conducted in the field of ḥadīth, this particular aspect of his has been especially emphasized. Although al-Bukhārī's liqāʾ condition has been generally accepted, studies that analyze the practical applications of this principle on specific isnāds are limited. This article aims to fill that gap. In this study, it is aimed to determine whether or not he applied this condition, the scholarly competence of the narrators in the isnād of the ḥadīth, the type of the hadīths in terms of their source, and the condition of their isnāds. Narrations transmitted through the chain of transmission of Sulaimān b. Tarhān (d. 143/761) – Muʿtamir b. Sulaymān (d. 187/803), who is considered trustworthy in ḥadīth, were encountered, and it was thought that it would be a suitable example for this study. It was determined that thirty-six hadīths were transmitted by al-Bukhārī through this isnād. In the chains of these hadīths, it was seen that—except for Anas b. Mālik—all of the transmitters were from Basra. These pieces of information have been an indication that al-Bukhārī applied the liqāʾ condition with precision in the transmissions he made with the "an" expression.

Keywords: Ḥadīth, al-Bukhārī, *Sahīh*, Sulaymān b. Tarhān, Mu'temir b. Sulaymān

Atıf/Cite as: Akdoğan, Muhammed. "Buhârî Sahîh'te Rivâyet İçin Likâ Şartı Arıyor Mu? Mu'temir b. Süleymân'ın Babası Süleymân b. Tarhân'dan Naklettiği Hadisler Örnekliğinde". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 303-326. doi: 10.33931/dergiabant.1736554

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Muhammed Akdoğan, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, muhammed.akdogan@ikc.edu.tr.

1. Giriş

Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* adlı eseri, sahîh hadislerin titiz kriterlerle derlenmesini amaçlayan bir çalışmadır. Onun hadisleri kabul ederken özellikle "an" lafzı ile yaptığı rivâyetlerde likâ (görüşme)[2] şartını dikkate alması, metodolojik titizliğini göstermektedir. Konuya geçmeden önce bahsedilmesi gereken ilk husus "an" lafzı ile yapılan rivâyetlerin durumudur. Âlimlerden bazıları bu tür rivâyetlerin muttasıl senedi tespit edilinceye kadar mürsel/munkatı olduğunu söylemişlerse de hadîs, fıkıh ve fıkıh usulü âlimlerinin ekseriyetine göre rivâyet muttasıl kabul edilmektedir.[3] Ancak muttasıl olması için iki şart ileri sürülmekte olduğu bilgisi kaynaklar tarafından nakledilmektedir. Bunlardan biri râviler müdellisliğiyle bilinmemesi ve onların birbirleriyle görüşme imkânının olmasıdır.[4] İşte bu noktada âlimler arasında tartışma vuku bulmuştur. Buradaki tartışma konuları ise şunlardır:

1. Görüşmenin (likâ) sabit olması şart mı, yoksa sadece imkânı yeterli mi?
2. Uzun sohbet şart mı, yoksa sadece buluşma yeterli mi?
3. Râvînin şeyhinden rivâyet etmekle tanınması şart mı, yoksa sohbet kâfi mi?[5]

Buhârî, "an" lafzı ile yapılan nakillerde hoca ile talebenin görüşmesini (likâ) istemiş, ancak Müslim bunların buluşma imkânıyla yetinmiştir. Hatta o bu konuda icmâ olduğunu vurgulamıştır.[6] Konu ile ilgili bilgilere çeşitli hadis eserlerinde yer verildiği görülecektir. İbnu's-Salâh (öl. 643/1245) ve Nevevî (öl. 676/1277), "an" lafzı ile yapılan rivâyetlerde Buhârî'nin "likâ"yı, Müslim'in ise "muâsarâtı" yeterli gördüğünü nakletmektedir. Ayrıca Müslim'in görüşünün kabul edilmediğini de sözlerine eklemektedirler.[7] İbn Kesîr (öl. 774/1373), Buhârî'nin daha üstün olduğunu, çünkü eserine aldığı hadislerde râvinin şeyhiyle aynı dönemde yaşamasını, ondan işittiğinin sabit olmasını şart koştuğunu, Müslim'in ise ikinci şartı ileri sürmediğini, sadece muâsır olmayı yeterli gördüğünü söyleyip buradan hareketle Buhârî'nin tashihini Müslim'inkine tercih etme meselesindeki ihtilâfın çözüldüğü ve bu görüşün cumhura ait olduğunu zikretmişitr.[8] İbn Receb el-Hanbelî (öl. 795/1393) ve Zerkeşî (öl. 795/1394), Buhârî'nin "likâ" şartını gerekli görürken Müslim'in farklı kanaatte olduğunu belirtmiştir.[9] İbn Hacer, Buhârî'nin *Sahîh*'inin Müslim'in eserine üstünlüğü "an" lafzıyla yapılan rivâyetlerde Buhârî'nin "likâ"yı", Müslim'in muâsarât"ı şart koşması olduğunu açıkça söylemiştir.[10] Sehâvî, "an" lafzı ile yapılan

---

[2] Likâ, hoca ile görüşüp hadis naklinde bulunmaktır. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 165.

[3] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhaddîn İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nûreddîn Itr (Dımaşk: Dârul'l-Fikr, 1433/2012), 61; Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed İbnü'l-Kattân el-Fâsî, *Beyânu'l-vehm ve'l-îhâmi'l-vâkı'ayn fi kitâbi'l-Ahkâm*, thk. Hüseyin Ayt Saîd (Riyâd: Dâru't-Taybe, 1417/1997), 3/287; Ebû Abdullâh Bedreddîn Muhammed b. İbrâhîm İbn Cemâa, *el-Menhelu'r-revî fi ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406), 47; Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Beyrût: Mektebetu'l-Kevser, 1415), 1/244; Muhammed Acâc el-Hatîb, *el-Muhtasaru'l-vecîz fi ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 164.

[4] Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*,1/245; Nour Alhıla, *Hadis Lafızlarının Tespiti: Sahîhu'l-Buhârî Örneği*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 307, 313-314, 347-359.

[5] İbn Cemâa, *el-Menhelu'r-revî*, 47; Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*,1/245.

[6] İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 66; İbn Cemâa, *el-Menhelu'r-revî*, 47; Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*,1/245; Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 197-198; Zehra Ülgür, *Dârekutnî'nin Sahîh-i Buhârî'de İlletli Gördüğü Rivayetlerin Tahlili- et-Tetebbu' Özelinde* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 1, 21, 52-53. Likâ meselesi hakkında daha fazla bilgi için bk. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 61-72; Zeyd Taban, *Asıl Hadisler Bağlamında Buhârî'nin Şartları* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 53.

[7] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*, thk. Nûreddîn Itr (Dımaşk: Dâru'l-Yemâme, 1412/1992) 86; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr*, thk. Mâzin Abdullah vd. (İstanbul: Dâru's-Semân, 1440/2019), 69.

[8] Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbeddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr ed-Dımaşkī eş-Şâfiî, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1431/2010), 98.

[9] Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 2/589-590; Ebû Abdullâh Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed (Riyâd: Advâu's-Selef, 1419/1998), 1/167.

[10] Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü's-sârî*, Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye: 1380, 12; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415/1994), 289; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûreddîn Itr (Dımaşk: Matbaatu'l-Îzâh, 1421/2001), 63.

rivâyetlerde Müslim'in râvî ile şeyhinin aynı dönemde yaşamışlarsa, aralarında "likâ" sabit olmasa bile, muttasıl kabul ettiğine, Buhârî'nin ise bunun (yani ittisâlin) ancak en az bir kere buluştukları (likâ) sabit olursa muttasıl saydığına dikkat çekmektedir.[11] Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Buhârî "an" lazfı ile yaptığı rivâyetlerde "likâ"yı, Müslim'in ise "muâsarât"ı şart olarak ileri sürdükleri anlaşılmaktadır.

Buhârî'nin "an" lafzı ile rivâyetlerde "likâ"yı esas alıp almadığına dair Türkçe ve Arapça çeşitli teorik çalışmalar bulunmaktadır. Bu konuda ilk olarak eser yazan İbn Ruşeyd el-Fihrî (öl. 721/1321)'dir. O, *es-Senenu'l-ebyen ve'l-mevridu'l-emʿan fi'l-muhâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-muʿanʿan* adlı eserinde "likâ" ile ilgili olarak Müslim'in görüşünü ve bu görüş üzerinde icma bulunduğu fikrini tenkit edip aksine bunun karşıt görüşü üzerinde icma olduğunu belirtmiştir.[12] Bu konudaki çalışmalar son dönemlerde artış kaydetmiştir. Hâlid b. Mansûr b. Abdullah ed-Dureys'in *Mevkıfu'l-İmâmeyn el-Buhârî ve Müslim min iştirâti'l-lukyâ ve's-semâ fi's-senedi'l-mua'an'an beyne'l-muteâsırayn*'ı bu konuda önemli olup kıymetli bilgiler ihtivâ etmektedir. O, bu eserinde Buhârî'nin "an" lafzıyla yapılan rivâyetlerde "likâ" şartını gerekli gördüğünü söyleyip Müslim tarafından yapılan tenkitlere cevap vermekte ve Buhârî'yi savunmaktadır.[13] Bu eserden sonra Hâtim b. Ârif el-Avnî tarafından yazılan *İcmâu'l muhaddis ̧în alâ ademi iştırâti'l-ilmî bi's-semâ fi'l-hadisi'l-mu'an'an beyne'l-muteâsırîn*'de, Müslim'in muhalefet ettiği görüşün Buhârî'ye dayandırılmasının hata olduğunu belirtip onun "likâ"yı kabul ettiğini belirten Kâdî Iyâz (öl. 544/1149)[14], İbnu's-Salâh (öl. 643/1245)[15], İbn Ruşeyd (öl. 721/1321) ve Hâlid b. Mansûr ed-Düreys'i tenkit etmiştir.[16] O, bu şartı savunan İbn Ruşeyd ve İbn Receb el-Hanbelî'nin Buhârî'yi Müslim'e üstün tutmak veya bu şartın İbn Hacer'in, Buhârî'nin *Sahîh*'inin aslında kemâl şartı olduğu, sahihliğin asıl şartlarından biri olmadığını iddia edenlere cevap vermek için olduğunu ifade etmiştir.[17] Bu eser aynı zamanda Hâlid b. Mansûr b. Abdullah ed-Dureys'e yönelik bir tenkit vasfını haizdir. İbrâhîm b. Abdullah el-Lâhim *Şartu'l-ilm bi's-semâ fi'l-isnâdi'l-mu'an'an* isimli eserinin yazım sebebi anlaşıldığı kadarıyla Hâtim b. Ârif el-Avnî'nin Müslim'in "an" lafzı ile yapılan rivâyetlerde muâsarâtı yeterli görmesi, bu mesele üzerinde icma olduğunun doğru olduğu ve Müslim ile diğerlerinin tamamının, semâ bilgisini şart koşmadığı ve onların yanında karîneler, semâın varlığını veya yokluğunu ortaya koyma iddasına bir reddiyedir.[18] O, Buhârî'nin "likâ"yı "an" lafzı ile yapılan rivâyetlerde şart koştuğunu, Müslim'in ise bu konudaki görüşünün doğru olmadığını ifade etmiştir.[19] Anlaşılacağı üzere ilk üç eser birbirleri ile irtibatlıdır. Dureys tarafından bir çalışma yapılmış, bu çalışma Hâtim b. Ârif el-Avnî tarafından tenkit edilerek yeni bir eser meydana getirilmiş, sonrasında ise İbrâhîm b. Abdullah el-Lâhim tarafından Hâtim b. Ârif el-Avnî eleştirilmiş ve mezkûr eser kaleme alınmıştır. Aynı konuda eser yazan Târık İvazullah *Hasmu'n-niza' fi mes'eleti's-semâ' ve tercîhu kavlu men İştarata's-semâ ala men iktefâ bi imkâni'l-ictimâ'* adlı eserinde "an" lafzı ile yapılan rivâyetlerde "muâsarât"ın yeterli olduğu ve bu konuda icma olduğunu ifade eden

[11] Ebu'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-Irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/45. Konu hakkında daha fazla bilgi için bk. Abdullah b. Yûsuf el-Cudey', *Tahrîru ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Müessesetu'r-Reyyân,1242/2003), 1/166-178.

[12] Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed İbn Ruşeyd el-Fihrî, *es-Senenu'l-ebyen ve'l-mevridu'l-emʿan fi'l-muhâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-muʿanʿan*, thk. Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî (Medîne: Mektebetu'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417), 29, 52, 88, 184; Sevdenur Kaya, el-Buhârî ve Müslim'e Atfedilen Tartışmalar Bağlamında Likâ Kavramının Mahiyet ve Delaleti (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 5.

[13] Hâlid b. Mansûr b. Abdullah ed-Dureys, *Mevkıfu'l-İmâmeyn el-Buhârî ve Müslim min ıştırâti'l-lukyâ ve's-semâ fi's-senedi'l-mua'an'an beyne'l-muteâsırayn*, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1417, 159-165, 301.

[14] Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *İkmâlü'l-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 1/164.

[15] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhaddîn İbnu's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Sıyânetu Sahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve himâyetuhû mine'l-iskâti ve's-sakat*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984), 69-70. Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*,1/245-6.

[16] Hâtim b. Ârif el-Avnî, *İcmâu'l muhaddisîn alâ ademi iştırâti'l-ilmî bi's-semâ fi'l-hadisi'l-mu'an'an beyne'l-muteâsırîn*, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2000, 9-10.

[17] Hâtim b. Ârif el-Avnî, *İcmâu'l muhaddisîn, 37.*

[18] İbrâhîm b. Abdullah el-Lâhim, *Şartu'l-ilm bi's-semâ fi'l-isnâdi'l-mu'an'an*, Riyâd: Merkezu'l-Buhûsu'ş-Şer'iyye, 1431, 15-34. Tenkit ettiği diğer yerler içim bk. İbrâhîm b. Abdullah el-Lâhim, *Şartu'l-ilm bi's-semâ,* 44-77.

[19] İbrâhîm b. Abdullah el-Lâhim, *Şartu'l-ilm bi's-semâ fi'l-isnâdi'l-mu'an'an*, Riyâd: Merkezu'l-Buhûsi'ş-Şer'iyye, 1431, 39-41.

Müslim'e, önceki ulemâdan nakiller yaparak görüşünün isabetli olmadığını ve kendisine görüşününün hatalı olması sebebiyle reddiyeler yazıldığını söylemiştir.[20] Muhammed Avvâme orta yolu bularak, *el-Likâ beyne'r-râviyeyni karînetun ale'l-ittisâli ev şartun lehu* adlı eserinde Buhârî ve Müslim "an" lafzı ile yapılan rivâyetlerde farklı düşünmediklerini zikretmiştir.[21] Türkçe'de Sevdenur Kaya tarafından hazırlanan "*el-Buhârî ve Müslim'e Atfedilen Tartışmalar Bağlamında Likâ Kavramının Mahiyet ve Delaleti*" başlıklı bir yüksek lisans tezi ve ilgili çalışmadan hareketle hazırlanan "Hadis Usulünde Likâ Tartışmaları: Müslim'in İtirazları Bağlamında Likâ Şartının Buhârî'ye Atfedilmesi" isimli bir makalesi bulunmaktadır. Bu çalışmalarda Buhârî ve Müslim'in "likâ"ya dair görüşleri ile diğer muhaddislerin görüşlerinden bahsedilmiştir. Ayrıca Buhârî'nin hadis rivâyetinde "semâ"yı önemsediği, Muslim gibi önemsiz addetmediği ifade edilmiştir. Muslim'in, "likâ"yı sübuta delalet saymazken yerine koyduğu "muâsara" ile "imkânu'l- likâ" kavramlarının problemi vuzuha kavuşturamadığına da dikkat çekilmiştir.[22] Bu çalışma emek mahsulü olup konu ile ilgili yeterli miktarda bilgiler ihtivâ etmektedir. Bu eserler, Buhârî ve Müslim'in usullerini teorik/metodolojik olarak ele almakta, pratik yönüne eğilmemektedir. Yani âlimlerden yapılan nakiller ve değerlendirmeler ışığında her ikisinin metodundan bahsedilmiş, kimisi farklı prensipleri olduğunu kimisi de benzer usulleri olduğunu belirtmiştir. Ancak Buhârî'nin metoduna dair pratik çalışma tespit edilememiştir. Bu sebeple konu çalışılmaya layık görülmüştür.

Bu bağlamda çalışmada, Buhârî'nin bu şartı ne derece uyguladığını örneklemek amacıyla, hadiste ilminde öne çıkan ve yetkinliği ile tanınan ve konunun vuzuha kavuşmasına yeterli miktarda örnek barındırdığı düşünülen Mu'temir b. Süleymân'ın babası Süleymân b. Tarhân vasıtasıyla *Sahîh*'te naklettiği hadislerin tahlil edilmesi amaçlanmıştır. Ayrıca sahîh hadisleri derlemek de onun bir amacı olduğundan baba Süleymân b. Tarhân'ın hocaları ile oğlu Mu'temir b. Süleymân'ın talebelerinin –aynı zamanda Buhârî'nin hocası- hadis ilmindeki güvenilirlik durumundan da bahsedilmiştir.

Literatür incelendiğinde, Süleymân b. Tarhân'ın hadisçiliği hakkında Türkçe bir makalede bilgi verilirken,[23] Mu'temir b. Süleymân'ın hadis ilmindeki yerini detaylı biçimde ele alan, özellikle Buhârî'nin *Sahîh*'te onlardan yaptığı rivâyetleri analiz eden Türkçe ve İngilizce dillerinde kapsamlı bir çalışmaya rastlanmamakla birlikte Arapça'da Heyle bnt. Muhammed el-Hüseynân tarafından hazırlanan "el-Mu'temir b. Süleymân ve merviyyâtuhu el-müntekadatü fi's-*Sahîhayn*" ismini taşıyan çalışma mevcuttur. Bu çalışmada onun biyoğrafisi hakkında bilgi verilmiş, Buhârî'nin ondan yaptığı rivâyetler tahrîç edilmiş ve onların râvileri ve sıhhati hakkında bilgi verilmekle iktifâ edilmiştir.[24] Mevcut Türkçe çalışmalar tefsir alanıyla ilgilidir. Bunlar Hüseyin Topal'ın "Tâbiîn Dönemi Tefsir Kaynağı Olarak Süleymân b. Tarhân'ın Kitâbu Sîreti Rasûlillâh'ı"[25] ile Murat Bahar'ın "Süleymân b. Tarhân'ın Sîre'sinde Vahyin Başlangıcı ve İlk Nâzil Olan Sûreler"[26] başlıklı makaleleridir. Bu üç makalenin yanı sıra *Diyanet İslam Ansikopedisi*'nin onlarla ilgili maddeleri de bulunmaktadır. Adlarından da anlaşılacağı üzere bu çalışmaların hiçbirisi likâ bağlamında çalışılmamıştır.

Bu bilgilerden sonra konunun anlaşılması maksadıyla Süleymân b. Tarhân ve Mu'temir b. Süleymân'ın ilmî hayatı hakkında bilgi verilmiş, akabinde Buhârî'nin bu tarîkle *Sahîh*'te yer verdiği otuz altı rivâyet incelenmiş; senedlerdeki râvilerin güvenilirliği, yaşadıkları coğrafya, hadis alma ve aktarma biçimleri

[20] Târık İvazullah, *Hasmu'n-niza' fi mes'eleti's-semâ' ve tercîhu kavlu men ıştarata's'-semâ ala men iktefâ bi imkâni'l-ictimâ'*, Mısır: Mektebetü'l-Tev'iyyeti'l-İslâmiyye, 1426/2005, 6-10.

[21] Muhammed Avvâme, el-Likâ beyne'r-râviyeyni karînetun ale'l-ittisâli ev şartun lehu, Cidde: Dâru'l-Yusr, 2017, 5.

[22] Sevdenur Kaya, *el-Buhârî ve Müslim'e Atfedilen Tartışmalar Bağlamında Likâ Kavramının Mahiyet ve Delaleti*, 92-3; Sevdenur Kaya, "Hadis Usulünde Likâ Tartışmaları: Müslim'in İtirazları Bağlamında Likâ Şartının Buhârî'ye Atfedilmesi", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2022), 2022, 48. Bilgi için bk. Zeyd Taban, *Asıl Hadisler Bağlamında Buhârî'nin Şartları*, 52-63.

[23] Murat Bahar, "Süleymân b. Tarhân'ın Sîre'sinde Vahyin Başlangıcı ve İlk Nâzil Olan Sûreler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23/2* (2024), 590-592.

[24] Heyle bnt. Muhammed el-Hüseynân, "el-Mu'temir b. Süleymân ve merviyyâtuhu el-müntekadatü fi's-Sahîhayn", *Mecelletü'z-Zehrâ* 34 (2024), 726-782.

[25] Hüseyin Topal, "Tâbiîn Dönemi Tefsir Kaynağı Olarak Süleymân b. Tarhân'ın Kitâbu Sîreti Rasûlillâh'ı", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 17* (2023), 371-406.

[26] Murat Bahar, "Süleymân b. Tarhân'ın Sîre'sinde Vahyin Başlangıcı ve İlk Nâzil Olan Sûreler", 585-609.

gibi kriterler esas alınarak Buhârî'nin metoduna sadakati araştırılmıştır. Ayrıca bu hadisler konularına göre tasnif edilerek *Sahîh*'in muhteva çeşitliliğine katkısı değerlendirilmiştir.[27]

2. Süleymân b. Tarhân'ın Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri

Ebu'l-Mu'temir Süleymân b. Tarhân et-Teymî el-Basrî, aslen Benû Teym'den olmamasına rağmen onların bölgesinde yaşadığından Teymî nisbesini almıştır.[28] Basra'nın önde gelen tabiîn hadisçilerindendir.[29] Benû Mürre'nin mevalisinden olan Süleymân b. Tarhân, Enes b. Mâlik, Ebû Osmân en-Nehdî (öl. 100/718-19), Tâvus b. Keysân (öl. 106/725), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Katâde (öl. 117/735), Ebû İshâk es-Sebîî (öl. 127/745), Sâbit el-Bünânî (öl. 127/744) ve A'meş'ten (öl. 148/765); kendisinden ise oğlu Mu'temir b. Süleymân, Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Zâide b. Kudâme (öl. 161/777), Hammâd b. Seleme (öl. 167/784), Yezîd b. Zürey' (öl. 182/798), Cerîr b. Abdulhamîd (öl. 188/804), İbn Uleyye (öl. 193/809), Hafs b. Gıyâs (öl. 194/810), Muâz b. Muâz el-Anberî (öl. 196/811), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813) ve Yezîd b. Hârûn (öl. 206/821) rivâyette bulunmuştur.[30]

Gece boyunca namaz kılıp aynı abdestle sabah namazını kılan âbid bir kimsedir. Sabaha kadar, o ve oğlu Mu'temir gece boyunca mescitleri ziyaret edip her bir mescitte namaz kılarlardı.[31] Yahyâ b. Saîd el-Kattân onun kadar Allah'tan korkan birisiyle karşılaşmadığını belirtmiştir.[32] Hz. Ali'ye (öl. 40/661) düşkünlüğüyle tanınan Süleymân b. Tarhân'ı, İbn Sa'd (öl. 230/845), İbn Maîn (öl. 233/848), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), İclî (öl. 261/875), Nesâî (öl. 303/915), İbn Hibbân (öl. 354/965) ve İbn Hacer (öl. 852/1449) "sika" olarak kabul etmiştir.[33] Bazı kişiler onun Hasan-ı Basrî ve diğerlerinden işitmediği hadisleri rivâyet ettiği için eleştirmişlerse de Zehebî (öl. 748/1348) onun esbâttan[34] olduğunu zikrederek onların tenkitlerine bir değer vermemiştir.[35] İbn Maîn tedlîs yaptığını, Ebû Zur'a (öl. 264/878) onun İkrime'den "semâ" etmediği, Ebû Hâtim (öl. 277/890) onun Saîd b. Müseyyib'den (öl. 94/713) işitmediği ve Ebû Gassân en-Nehdî (öl. 100/718?) Nâfi' Mevlâ Abullah b. Ömer (öl. 117/735) ve Atâ b. Ebî Rebâh'dan (öl. 114/732) dinlemediği hadisleri naklettiğini zikrederek onu eleştirmişlerdir.[36] İlaveten Yahyâ b. Saîd el-Kattân "mürsel" olarak rivâyet ettiklerinin bir değeri olmadığını belirtmiştir.[37] Buhârî ise orta yolu bularak Yahyâ b. Saîd el-Kattân'ın Hasan-ı Basrî ve Muhammed b. Sirîn'den rivâyet ettiğinde "semi'tu" ve "kultu" demişse rivâyetin "sâlih" olduğunu zikretmiştir.[38] İbn Hacer, değerlendirmesinde "kîle" ile

---

[27] Afet İnan, *Piri Reis'in Hayatı ve Eserleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 22.

[28] Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ,* thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 9/251-252; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr,* thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed (Riyâd: en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz, 2019), 4/578; Ebu'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl,* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 12/5 No: 2531. Ebû Abdullâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî el-Hikrî, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl,* thk. Muhammed Osmân (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 3/472 No: 2364.

[29] Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât,* thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî (Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/430 No: 670.

[30] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/578; Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Künâ ve'l-esmâ,* thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (Medîne: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1984), 2/807 No: 3267; Ebû Muhammed Abdurahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1952), 8/402 No: 539; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/6-7 No: 2531

[31] İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 9/251-252.

[32] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/579; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/9 No: 2531.

[33] İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 9/252; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/430 No: 670; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/403 No: 539. İbn Ebî Hâtim, Süleymân b. Târhân'ın hadis rivâyeti noktasından Eyyûb es-Sahtiyânî, Yûnus ve İbn Avn'ın derecesine ulaşamayacağını söylemiştir.; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr*, thk. Merzûk Ali İbrâhîm (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1991), 151 No: 685; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/8 No: 2531; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 252 No: 2575.

[34] Sebt, adâlet ve zabt vasfını taşıyan kimsedir. Esbât kelimenin çoğuludur. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 273.

[35] Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 2/212 No 3481.

[36] Moğultây b. Kılıç, *İkmâl*, 3/473 No: 2364; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîb't-Tehzîb* (Dubai: Cem'iyyetü'd-Dâri'l-Ber, 2021), 5/369-370 No: 2695.

[37] İbn Hacer, *Tehzîb't-Tehzîb*, 5/369 No: 2695.

[38] Moğultây b. Kılıç, *İkmâl*, 3/473 No: 2364; İbn Hacer, *Tehzîb't-Tehzîb*, 5/369-370 No: 2695.

tedlîste bulunduğunu söylemiş olması buna çok fazla ihtimal vermediğini veya tedlîs sayısının önemsenmeyecek derecede az olduğunu göstermek için olmalıdır.[39] Nitekim o, hadis tahammülüne ve onların kaynağından alınmasına önem vermiştir. Bir keresinde arkadaşlarından bazıları[40] Câbir b. Abdullah'ın (öl. 78/697) sahifesini bulup almışlar, Süleymân b. Tarhân ise o sahîfeyi almaya yanaşmamıştır.[41]

Hadis tahdisinde bulunacağında taliplileri beşerli gruplara ayırır ve bunlar arasında zengin fakir ayırımı gözetmezdi.[42] Hadis rivâyet etmeden önce kader vb. konularda sorular sorar, talebeyi rivâyete uygun görürse ona nakilde bulunurdu.[43]

Süfyân es-Sevrî'nin Basra'nın üç hadis âliminden birisi olarak onu anması bu ilimdeki yerinin bir göstergesidir.[44] Ayrıca Şu'be b. Haccâc'ın ondan daha güvenilir bir kimse görmediğini ve hadis rivâyetinde bulunduğunda beti benzinin attığını ifade etmesi onun yaptığı işe özen göstermesinin bir delili olmalıdır.[45] 97 yaşındayken 143 senesinde Basra'da vefat etmiştir.[46]

2.1. *Sahîh*'teki Süleymân b. Tarhân'ın Hocaları

Buhârî, *Sahîh*'inde Süleymân b. Tarhân–Mu'temir b. Süleymân tarikiyle 24 "merfû"[47], 8 "mevkuf"[48] ve 4 "maktu"[49] olmak üzere otuz altı rivâyete yer vermiştir. Bu hadisleri aldığı hocaları Enes b. Mâlik, Ebû Osmân en-Nehdî, Bekir (öl. 108/726), Ebû Miclez (öl. 100/718) ve Katâde olmak üzere beştir. Süleymân b. Tarhân hocalarından hadisleri naklederken 7 "semi'tu", 13 "haddesenâ", 1 "haddesenî", 1 "haddese", 1 "raeytu", 9 "an", 2 "kâle", 1 "yezkuru" ve 1 kez "yekûlu" lafızlarını kullanmıştır. Bu bilgilere göre "semâ"ya delalet eden lafızlarla 23 hadis nakletmiştir. "An" lafzı ile yaptığı rivâyet,[50] ilk dönem hadis naklinde sistematik olarak edâ ve tahammül yollarına delalet eden lafızların kullanılmadığı dönemlerde daha yaygındır.

Buhârî'nin en önemli özelliklerinden birisi "an" lafzı ile yaptığı rivâyetlerde likâ şartını hadis rivâyetinde şart koşmasıdır. Burada rivâyeti alan ve nakledenin birbirleri ile görüşmelerini (likâ) tespit etmek amacıyla hoca ve talebelerinden oldukça öz bir şekilde bahsedilmiştir. Ayrıca Buhârî'nin *Sahîh*'ini yazma amacı sahîh hadisleri bir araya toplamaktır. Bu sebeple râvilerin hadis ilmindeki yerlerini göstermek amacıyla haklarında yapılan rical değerlendirmelerinin de zikredilmesi ihmal edilmemiştir.

2.1.1. Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12)

Annesi tarafından Hz. Peygamber'in yanına verilen Enes b. Mâlik, bu vesileyle onunla yakın bir ilişki içerisinde olmuş ve ondan birçok hadis nakletmiştir. Basra'ya vali tayin edilen Ebû Mûsâ el-Eş'arî, bazı sahâbe ile onu da yanına almıştır. Bu vesileyle Basra'ya gelip yerleşen Enes b. Mâlik 93 yılında 103 yaşında iken burada vefat etmiştir. Başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osmân (öl. 35/656), Hz. Fâtıma (öl. 11/632) gibi sahâbîlerden hadis nakleden Enes b. Mâlik'ten Süleymân b. Tarhân, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Şa'bî (öl. 104/722) ve Zührî (öl. 124/742) gibi

[39] Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 1971), 7/237 No: 3208.
[40] Mizzî onların Hasan-ı Basrî ve Katâde b. Diâme olduğunu zikretmiştir. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/9 No: 2531.
[41] İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 9/252.
[42] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 4/578.
[43] Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, thk. Zekeriyyâ Ümeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/114 No: 145.
[44] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/402 No: 539. Diğer ikisi Âsım el-Ahvel ve Dâvud b. Ebû Hind'dir.
[45] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/403 No: 539.
[46] İbn Hibbân, *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr*, 151 No: 685; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1973), 4/300; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut ve diğerleri, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985, 6/202. Ayrıca bk. Ekrem Pamukçu, *Bağdat'ta İlk Türkler* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1994), 201-208; Zekeriya Kitapçı, *Saadet Asrında Türkler* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2008), 168-172.
[47] "Merfû'", senedi nasıl olursa olsun, Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadis için kullanılır. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 1751-76.
[48] "Mevkûf", sahâbe'nin söz ve fiilerini belrtmek için kullanılır. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 181.
[49] "Maktû'", tâbiîn'e ait söz ve fiileri ifade etmek maksadıyla kullanılır. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 170.
[50] Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 24-26.

pekçok kişi rivâyet etmiştir. Uzun yıllar yaşadığı halde hâfızası bozulmayan Enes b. Mâlik'ten Basralılar uzun süre istifade etmişlerdir.[51]

2.1.2. Ebû Osmân Abdurrahmân b. Mil en-Nehdî (öl. 100/718-19)

Hz. Peygamber'i göremediğinden "muhadram"dan, uzun ömürlü olduğundan "muammerun"dandır. Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53), Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Hureyre (öl. 58/678) ve Abdullah b. Abbâs'tan (öl. 68/687-88); kendisinden ise Süleymân b. Tarhân, Katâde ve Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749) hadis rivâyet etmiştir. Kûfe'de ikamet etmekte iken buradan ayrılarak Basra'ya yerleşmiştir. Ali b. Medînî, Ebû Zur'a ve Ebû Hâtim onu "sika" saymıştır. 100/718-19 yılında vefat etmiştir.[52]

2.1.3. Ebû Abdullah Bekr b. Abdullah el-Müzenî el-Basrî (öl. 108/726)

Bekir b. Abdullah Enes b. Mâlik, Hasan-ı Basrî, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) ve Muğîre b. Şu'be'den (öl. 50/670); kendisinden ise Süleymân b. Tarhân ve Katâde hadis rivâyet etmiştir. İbn Sa'd "hüccet", "sika", "me'mûn" ve "sebt", İbn Maîn, İclî, Ebû Zur'a, Nesâî ve İbn Hibbân "sika" olarak tavsif etmişlerdir. 106 yılında vefat etmiştir. Bazıları vefat tarihi olarak 108/725'i vermektedir.[53]

2.1.4. Ebû Miclez Lâhik b. Humeyd es-Sedûsî el-Basrî (öl. 100/718)

Ebû Miclez Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Abbâs ve Enes b. Mâlik'den; kendisinden ise Süleymân b. Tarhân, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Katâde hadis nakletmiştir. Mürsel olarak ise Hz. Ömer ve Huzeyfe b. Yemân'dan hadis rivâyet etmiştir.[54] İbn Sa'd, İclî, Ebû Zur'a, İbn Hirâş, İbn Hibbân, İbn Abdulber (öl. 463/1071) ve İbn Hacer "sika" olarak nitelerken İbn Maîn'in "muzdaribü'l-hadîs" olarak tenkit etmesi dikkat çekicidir. Bunun sebebi onun Huzeyfe, Semüre b. Cündeb ve İmrân b. Husayn ile karşılaşmamasına rağmen (likâ) hadis nakletmesi olmalıdır. 100/718 senesinde vefat etmiştir. 101/719, 106/724 veya 109/727 vefat ettiğine dair rivâyetler de bulunmaktadır.[55]

2.1.5. Ebu'l-Hattâb Katâde b. Diâme es-Sedûsî el-Basrî (öl. 117/735)

Katâde b. Diâme 60/679 senesinde doğdu. Enes b. Mâlik, Hasan-ı Basrî ve Saîd b. Müseyyib'den, kendisinden ise Süleymân b. Tarhân, Hammâd b. Seleme ve A'meş hadis nakletmiştir. İbn Maîn "sika" ve İbn Hacer "sika" ve "sebt" olarak kabul etmiştir. 117/735 yılında Vâsıt'ta tâun salgınında vefat etmiştir. Onun 118/736 vefat ettiğine dair rivâyetler de bulunmaktadır.[56]

Yukarıda Buhârî'nin hadis naklinde "likâ"yı şart koştuğu ifade edilmişti. Bu minvalde çalışmada, Süleymân b. Tarhân'ın rivâyette bulunduğu hocaları tespit edilerek onlar hakkında kısa bilgiler verildi. Yapılan bu tespitler sonucunda, hocalarının hepsinin Basra'da ikamet ettikleri ayrıca Enes b. Mâlik hâriç hepsinin "Basrî" nisbesine sahip olduğu sonucuna ulaşıldı. Bu bilgi Buhârî'nin "likâ" şartını formalite olarak ileri sürmediğini, bizzat uyguladığını göstermesi noktasından oldukça önemlidir. Şimdi ise oğlu Mu'temir b. Süleymân'ın hadis ilmindeki yerinden bahsedilecektir.

---

[51] Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh b. Abdulber en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kâhire: Dâru Nehdati Mısr, 1960), 1/109-111; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/353-378; Zehebî, *Siyer*, 4/417-423; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/97-102.

[52] Zehebî, *Siyer*, 4/175-178; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/9-14; Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Muavviz (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/275-278.

[53] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/216-218; Zehebî, *Siyer*, 4/532-536; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2-343-346.

[54] Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 3/196-197 No: 301.

[55] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/176-180; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 14/331-333, *Takrîbü't-Tehzîb*, 586 No: 7490; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî el-Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), 3/194.

[56] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 23/498-517; Zehebî, *Siyer*, 5/269-283 No: 132. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/774-785 No: 5815.

3. Mu'temir b. Süleymân'ın Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri

Ebû Muhammed Mu'temir b. Süleymân b. Tarhân et-Teymî el-Basrî, "Tufeyl" olarak da tanınmıştır. 106/724 senesinde doğmuştur.[57] Onun 107/725 yılında doğduğunu söyleyenler de vardır.[58] Benî Mürre veya Benû Teym'in mevâlîsinden olan Mu'temir b. Süleymân, babası Süleymân b. Tarhân, Eyyûb es-Sahtiyânî, Şu'be b. Haccâc, Ma'mer b. Râşid'den (öl. 153/770), kendisinden Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), İbn Mübârek (öl. 181/797), İbn Mehdî (öl. 198/813-14), Abdurrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27), Ka'nebî (öl. 221/836), Saîd b. Mansûr (öl. 227/842), Müsedded b. Müserhed (öl. 228/843), Ali b. Medînî, İbn Râhûye (öl. 238/853), Halîfe b. Hayyât (öl. 240/854-55), Ahmed b. Hanbel ve Fellâs (öl. 249/864) hadis rivâyetinde bulunmuştur.[59] İlim tahsil ederken rıhle yaptığına dair bilgiler kaynaklarda bulunmamakla birlikte ticaret maksadıyla Yemen'e gittiği bilgisine de rastlanılmaktadır.[60] İbn Sa'd "sika", İbn Maîn "sika", Ebû Hâtim "sika" ve "sadûk", İclî "sika"[61], İbn Hibbân ile İbn Hacer "sika" olarak değerlendirmiştir.[62] İbn Abdulhâdî (öl. 744/1343) ise "sika, itkân sahibi, ibadet ehli[63] ve vera sahibi" bir kişi olduğunu zikretmiştir.[64] Zehebî ise "imâm, hâfız ve sika olmasının yanı sıra onun Basra muhaddisi" olduğunu sözlerine eklemiştir.[65] İbn Hirâş "sadûk olmakla birlikte hafızasından rivâyet ettiğinde hata ettiğini ve kitabından naklettiğinde sika olduğunu" ifade ederken Yahyâ b. Saîd el-Kattân "hıfzı iyi olmadığıdan rivâyetlerinden yüz çevrilmesi gerektiği" kanaatini taşımaktadır.[66] Bu iki değerlendirme aynı şeyi yani Mu'temir'in ezber problemi yaşadığını göstermektedir. Bu değerlendirmeler İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'inde yer almaktadır. İbn Hacer bu değerlendirmelerinden sonraki son cümlesi Ahmed b. Hanbel'in onun hakkında "Ne kadar da güçlü bir hafızaya sahipti" cümlesidir. Sanki böyle diyerek bu tenkitlere katılmadığını ifade etmiş olmalıdır. Bu değerlendirmeye delil olarak İbn Hacer'in *Takrîbü't-Tehzîb*'de onu "sika" addetmesi de eklenmelidir. Eğer bu tenkitler gerçekten yerinde ve güçlü olsaydı, kendisinden önce eser kaleme almış olan İbn Hibbân, İclî, Zehebî ve Moğultay b. Kılıç gibi önemli cerh-ta'dîl âlimlerinin çalışmalarında da bu yönde ifadelere rastlanması beklenirdi. 187/803 senesinde Basra'da vefat etmiştir.[67] Onun hadislerine Ahmed b. Hanbel[68], Dârimî (öl. 255/869)[69], Buhârî[70], Müslim (öl. 261/875)[71], İbn Mâce (öl. 273/887)[72], Ebû Dâvud (öl. 275/889)[73], Tirmizî (öl. 279/892)[74], Bezzâr (öl. 292/905)[75], Nesâî (öl. 303/915)[76], Ebû Ya'lâ[77], Tahâvî (öl. 321/933)[78] ve diğer pek çok musannif eserlerinde yer vermişlerdir.[79]

---

[57] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/254.
[58] Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 6/309 No: 4828.
[59] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/250-354; Zehebî, *Siyer*, 8/477-478 No: 123; Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 3/58 No: 2322.
[60] Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1979), 3/117.
[61] İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/286 No: 1755.
[62] İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/402-403; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/521-522; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/254; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/195; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 539 No: 6785.
[63] Bu konuda bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2001), 3/20 No: 3965.
[64] Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdulhâdî ed-Dımaşkî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/390.
[65] Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/195.
[66] İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/470-471 No: 7997.
[67] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/255; İbn Abdulhâdî, *Tabakât*, 1/390; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/196.
[68] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 2/19 No: 579, 3/171 No: 1625; Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1403/1983), 1/253 No: 319.
[69] Dârimî, "Mukaddime", 26, 39, 327.
[70] Buhârî, "Mevâkît", 40; "Büyû", 99.
[71] Müslim, "Salât", 247, "Sıyâm", 32.
[72] İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 5; "Cenâiz", 19.
[73] Ebû Dâvud, "Tahâret" 35, 106.
[74] Tirmizî, "İstîzân", 65.
[75] Ahmed b. Amr b. Abdulhâlık el-Basrî el-Bezzâr, *Müsned* (el-Bahru'z-Zehhâr), thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm, 1409/1988), 18/94 No: 24.
[76] Nesâî, "Tatbîk", 51; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/351 No: 698, 5/31 No: 4941, 7/311 No: 8094.
[77] Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, *Müsned*, thk. Hüseyn Selîm Esed (Dımaşk: Daru'l-Me'mûn, 1984), 1/573 No: 632, 2/341 No: 1047.
[78] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/179 No: 1072; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 7/68 No: 2650.

3.1. *Sahîh*'teki Mu'temir b. SüleymânTalebeleri: Buhârî'nin Hocaları

Bu makalede Süleymân b. Tarhân–Mu'temir b. Süleymân tarîki incelendiğinden Mu'temir b. Süleymân'dan S*ahîh*'te hadis nakleden râviler hakkında kısaca bilgiler zikredilmştir. Yani sadece isimleri, birbirleri ile görüşüp görüşmediklerini tespit amacıyla ölüm tarihleri, hadiste öne çıkan hoca ve talebeleri ile hadis ilmindeki durumları zikredildi. Bunun yapılmasındaki ana saik yukarıda da ifade edildiği üzere Buhârî'nin *Sahîh*'te "an" lafzı ile yaptığı rivâyetlerde likâyı şart koşması ve sahîh hadisleri toplamayı kendisine hedef belirlemesidir.

Baba-oğul tarîkiyle Buhârî'de yer alan otuz altı rivâyeti Mu'temir b. Süleymân talebelerine otuz üç hadisi "haddesena", ikisini "an" ve birini "kâle" ile nakletmiştir. Bu verilerden anlaşılacağı üzere hadislerin kahir ekseriyyetini "semâ/kırâat"[80] metoduyla nakletmiştir. Ayrıca Buhârî'nin *Sahîh*'te naklettiği Mu'temir b. Süleymân'ın talebelerinden aldığı otuz üç hadisi "haddesenâ/haddesenî" geri kalan üçünü ise "kâle" lafzıyla almıştır. Görüldüğü kadarıyla hem Mu'temir b. Süleymân hem de Buhârî'nin hadisleri aldığı hocaları hadis naklinde "semâ" metodunu kullanmayı tercih etmişlerdir.

3.1.1. Ebu'l-Hasan Müsedded b. Müserhed el-Esedî el-Basrî (öl. 228/843)

150/767 yılı civarında doğan Müsedded b. Müserhed Mu'temir b. Süleymân, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vekî b. Cerrâh (öl. 197/812) ve İbn Uyeyne (öl. 198/814), kendisinden ise Buhârî, Ebû Dâvud, Zühlî (öl. 258/872), Ebû Hâtim ve Ebû Zur'a hadis rivâyet etmişlerdir. Ahmed b. Hanbel onu sadûk, İbn Maîn "sadûk sika", Ebû Hâtim, İclî, İbn Kânî', Nesâî, İbn Hibbân ve İbn Hacer "sika" olarak değerlendirmiştirler. 228/843 yılında vefat etmiştir.[81]

3.1.2. Ebu'n-Nu'mân Muhammed b. Fazl es-Sedûsî el-Basrî-Ma'rûf bi-Ârim (öl. 224/839)

140/757'lı yıllarda doğan Ebu'n-Nu'mân, Mu'temir b. Süleymân, İbn Mübârek, Hammâd b. Seleme'den; kendisinden Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve Abd b. Humeyd (öl. 249/863-64) rivâyette bulunmuştur. Zühlî, Ebû Hâtim ve Dârekutnî onu "sika" kabul etmişlerdir. Buhârî, "ömrünün sonunda ihtilâta maruz kaldığına" dikkat çekmiştir. İbn Hibbân ise "ihtilâttan sonra rivâyetlerinin alınmaması gerektiğini söylerken", Dârekutnî "213/828 yılında ihtilâta maruz kalmış olmakla birlikte bu dönemde bile hadislerinde bir nekaret bulunmadığını" ifade etmiştir. Zehebî de "İbn Hibbân'ın böyle demekle birlikte bir tane bile münker rivâyet örnek gösteremediğini belirterek" hadislerinin durumunun Dârekutnî'nin dediği gibi olduğunu vurgulamıştır. 224/839 yılında vefat etmiştir.[82]

3.1.3. Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâîl el-Minkarî et-Tebûzekî el-Basrî (öl. 223/838)

Mûsâ b. İsmâîl Mu'temir b. Süleymân, Şu'be b. Haccâc ve İbn Mübârek'ten, kendisinden ise Buhârî, Ebû Dâvud ve İbn Maîn hadis naklinde bulunmuştur. Tayâlisî "sika sadûk", İbn Maîn "sika me'mûn", İbn Sa'd, Ebû Hâtim ve İbn Hibbân "sika" şeklinde değerlendirmişlerdir. 223/838 yılında Basra'da vefat etmiştir.[83]

---

[79] Ayrıca bk. Ekrem Pamukçu, *Bağdat'ta İlk Türkler*, 239-242; Zekeriya Kitapçı, *Saadet Asrında Türkler*, 182-187.

[80] Buhârî "ahberanâ" ve "haddesenâ" arasında bir ayrıma gitmemektedir. Bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017, 149.

[81] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/443-447; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/8-9; Zehebî, *Siyer*,10/591-594; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 528 No: 6598; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/687-690.

[82] Buhârî, et-Târîhu'l-kebîr, 1/556 No: 654; Zehebî, *Siyer*, 10/265-270; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/224-228.

[83] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/21-26.

3.1.4. Ebû Bekir Abdullah b. Ebi'l-Esved el-Basrî (öl. 223/838)

163/780 yılında doğan Abdullah b. Ebi'l-Esved, Mu'temir b. Süleymân, Mâlik b. Enes, Tayâlisî, dayısı İbn Mehdî, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Yezîd b. Zürey'den, kendisinden ise Buhârî, Ebû Dâvud ve Zühlî hadis rivâyet etmiştir. İbn Maîn "lâ be'se bih", Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) "hâfız mütkın", İbn Hibbân ve İbn Hacer "sika" şeklinde değerlendirmişlerdir. İbn Maîn'in tenkiti Ebû Avâne'den küçük yaşta olmasına rağmen hadis rivâyet etmesi gibi çok önemli olmayan bir tenkittir. Nitekim diğer rical uleması onun bu değerlendirmelerine çok da kulak vermemişlerdir. 223/838 senesinde vefat etmiştir.[84]

3.1.5. Ebu'l-Fazl Abbâs b. Velîd en-Nersî el-Basrî (öl. 237/851)

Abbâs b. Velîd Mu'temir b. Süleymân, Hammâd b. Zeyd (öl. 179/795), Hammâd b. Seleme, İbn Mübârek, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Yezîd b. Zürey'den, kendisinden ise Buhârî, Müslim, Ebû Zur'a ve Ebû Hâtim hadis rivâyet etmiştir. Ali b. Medînî (öl. 234/848-849) onu tenkit etmekle birlikte Ebû Hâtim hadislerinin yazılabileceğini söylemiştir. İbn Maîn onu "sıdk sahibi", İbn Hibbân, İbn Kâni' (öl. 351/962), Dârekutnî (öl. 385/995) ve İbn Hacer "sika" ve Zehebî "sadûk" olarak kabul etmiştir. 237/851 senesinde vefat etmiştir. 238/852'te vefat ettiğini dair rivâyetlerde kaynaklarda yer almaktadır.[85]

3.1.6. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir el-Mukaddemî el-Basrî (öl. 234/849)

Muhammed b. Ebû Bekir el-Mukaddemî, Mu'temir b. Süleymân, Tayâlisî (öl. 204/819) ve Yezîd b. Zürey'den; kendisinden ise Buhârî ve Müslim *Sahîh*'lerinde rivâyet etmiştir. İbn Maîn, Ebû Zur'a ve İbn Kâni' onu "sika" kabul etmişlerdir. Ebû Hâtim ise onu "sâlihu'l-hadîs ve mahallihu's-sıdk" şeklinde nitelemiştir. Seksene yakın bir yaşta 234/849'da vefat etmiştir.[86]

3.1.7. Ebû Ali Hasan b. Ömer b. Şakîk el-Basrî (öl. 232/847)

Ne zaman doğduğuna dair bir kayıt olmayan Hasan b. Ömer b. Şakîk, Mu'temir b. Süleymân, İbn Mübârek ve Yezîd b. Zürey'den, kendisinden ise Buhârî, Ebû Zur'a ve Ebû Hâtim hadis nakletmişlerdir. Buhârî, Ebû Hâtim ve İbn Hacer "sadûk", Ebû Zur'a "lâ be'se bih", İbn Hibbân "sika" şeklinde değerlendirmişlerdir. 232/847 senesinde vefat etmiştir.[87]

3.1.8. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah er-Rekaşî el-Basrî (öl. 219/834)

Muhammed b. Abdullah er-Rekaşî Mu'temir b. Süleymân, Hammâd b. Zeyd, Mâlik b. Enes, Yezîd b. Zürey'den, kendisinden ise Buhârî, Tirmizî, Ebû Hâtim ve Zühlî hadis rivâyet etmişlerdir. Zühlî onu "mütkın", Nesâî "leyse bihi be's", Ebû Hâtim ve İclî "sika", Ya'kûb b. Şeybe (öl. 262/875) "sika sebt" ve Mizzî (öl. 742/1341) "sebt" olarak kabul etmişlerdir. 219/834 senesinde vefat etmiştir.[88]

3.1.9. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Basrî (öl. 230/845)

Muhammed b. İsmâîl el-Basrî Mu'temir b. Süleymân, İbn Uyeyne ve Yezîd b. Zürey'den, kendisinden ise Buhârî, Ebû Dâvud ve Ebû Zur'a rivâyet etmişlerdir. Ebû Hâtim, Sâlih Cezere (öl. 293/906) ve İbn Hibbân onu "sika" olarak değerlendirmişlerdir. 230/845 senesinde vefat etmiştir.[89]

3.1.10. Ebu'l-Hasan Ali b. Medînî es-Sa'dî el-Basrî (öl. 234/848-849)

Ali b. Medînî Hammâd b. Zeyd, İbn Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Yezîd b. Zürey'den; kendisinden ise Buhârî, Ebû Dâvud, Zühlî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim hadis rivâyet etmiştir. Hadis ilmindeki konumu hakkında onun yüksek bir konumunun olduğunu pek çok kişi farklı cümlelerle ifade etmiştir.

[84] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/46-49; Zehebî, *Siyer*, 10/648-649; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 320 No: 3578; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/245-247.

[85] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/259-261; Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 2/386; Zehebî, *Siyer*, 11/27; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 294 No: 3194; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/85.

[86] Zehebî, *Siyer*, 10/660-661; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*,11/363-364.

[87] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 6/278-280; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 162 No: 1265; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3/238-239.

[88] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/123; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/37 No: 470; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/732-734.

[89] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/479-482; Zehebî, *Siyer*, 10/693-694; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/326-327.

Ama burada Zehebî'nin hadisteki yerini göstermesi bakımınıdan "emîrü'l-mü'minîn fi'l-hadîs" değerlendirmesi oldukça önemlidir. 234/848-849 yılında vefat etmiştir.[90]

3.1.11. Ebû Muhammed Haccâc b. Minhâl el-Enmâtî el-Basrî (öl. 217/832)

Haccâc b. Minhâl Mu'temir b. Süleymân, Şu'be b. Haccâc ve Mâlik b. Enes'den, kendisinden Buhârî, Dârimî ve Zühlî rivâyet etmiştir. Ebû Hâtim, İclî ve İbn Hibbân onu "sika", İbn Kâni' "sika me'mûn" ve Zehebî "hafız hüccet" olarak değerlendirmişlerdir. 217/832 senesinde vefat etmiştir.[91]

3.1.12. Abdullah b. Sabbâh el-Attâr el-Basrî (öl. 250/864)

Abdullah b. Sabbâh Mu'temir b. Süleymân, Mekkî b. İbrâhîm (öl. ?), Hakem b. Mervân el-Kureşî (öl. ?) ve Sehl b. Yûsuf el-Enmâtî'den, kendisinden ise Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, Tirmizî, Ebû Hâtim, Ebû Zur'a ve Nesâî hadis nakletmişlerdir. Ebû Hâtim "sâlih", Nesâî, İbn Hibbân ve Zehebî "sika" olarak kabul etmişlerdir. 250/864 senesinde vefat etmiştir.[92]

3.1.13. Ebû Amr Halîfe b. Hayyât eş-Şeybânî el-Basrî (öl. 240/854-55)

Halîfe b. Hayyât Mu'temir b. Süleymân, İbn Uleyye, İbn Uyeyne, Tayâlisî, İbn Mehdî, Vekî' b. Cerrâh, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yezîd b. Zürey'den, kendisinden ise Buhârî, Ebû Zur'a ve Ebû Hâtim hadis naklinde bulunmuştur. Ebû Hâtim ondan hadis rivâyet etmeyi bırakmıştır. Ali b. Medînî "hadis rivâyet etmemesinin onun için daha iyi olduğunu" belirtmiştir. İbn Hibbân onun "güvenilir" bir râvi olduğunun altını çizmiştir. İbn Adî (öl. 365/976) "hadis râvilerini titizlikle değerlendiren, doğru sözlü ve sadûk bir kimse" olarak onu nitelemiştir. Zehebî onu eleştirenlerin sağlam bir delili olmadığını ifade ederek güvenilirliğine vurgu yapmıştır. İbn Hacer, Buhârî'nin ondan rivâyeti hakkında "ya mütabi ya da muallak olarak rivâyet ettiği" sonucuna ulaşmıştır. Sonuç olarak güvenilirliği hakkında tartışmalar olmakla birlikte kanaatimizce Buhârî'nin ister muallak ister mütâbi olarak rivâyet etmesi onun sika olduğunun bir göstergesidir. 240/864 yılında vefat etmiştir.[93]

Mu'temir b. Süleymân'dan hadis nakledenlerin hepsi görüleceği üzere "Basrî" nisbesine sahiptir. Anlaşılmaktadır ki Buhârî Basra'ya gelmiş ve burada yukarı ismi geçenlerle yüz yüze görüşerek (likâ) hadis nakletmiştir. Ebu'n-Nu'mân hariç diğer hocaları hadiste "güvenilir" kabul edilmiştir. Onun hakkında ise "ömrünün sonlarına doğru ihtilâta maruz kaldığı söylenmişse de hadis rivâyetlerinde bir hata yapmadığına" vurgu yapılmıştır.[94] Kısaca hepsinin hadiste güvenilir olduğu görülmektedir.

4. *Sahîh*'teki Mu'temir b. Süleymân'ın Babası Süleymân b. Tarhân'dan Rivâyetleri

Bu başlık altında Buhârî'nin zikri geçen tarîkle rivâyet ettiği hadislerin senedleri ve rivâyet lafızları hakkında bilgi vereceğiz.

4.1. Senedleri ve Hadis Rivâyet Lafızları

Hadis sened ve metinden oluşmaktadır. Burada baba-oğul tarafından nakledilen hadislerin isnad zinciri hakkında bilgi vereceğiz. Metin tenkidi konusunda bir açıklama veya izah yapmayacağız. İlave olarak bu otuz altı hadisin Buhârî'nin *Sahîh*'i dışındaki diğer *Kütüb-i Sitte* eserlerinde yer alıp almadıkları bilgisini de paylaşacağız.

---

[90] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/5-35; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/471-486.

[91] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/457-459 No: 1128; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/295; Zehebî, *Siyer*, 10/352-353; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/681-682.

[92] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/121-123; Zehebî, *Siyer*, 12/240-241; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/784-785.

[93] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/314-318; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/19; Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 1/665; Zehebî, *Siyer*, 11/472-474; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/101-103; Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, 1/284-285.

[94] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/556 No: 654; Zehebî, *Siyer*, 10/265-270; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 12/224-228.

1. "Müsedded b. Müserhed–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân-Enes b. Mâlik"[95]

Buhârî Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir ise babasından "semi'tu" sîgasıyla rivâyet etmiştir. Hadis bu lafızla yalnız Buhârî tarafından nakledilmiştir. "Muttasıl[96]-merfû"

2. "Ebu'n-Nu'mân-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân–Abdurrahmân b. Ebî bekr"[97]

Buhârî Ebu'n-Nu'mân'dan, Ebu'n-Nu'mân Mu'temir b. Süleymân'dan, Mu'temir babasından "haddesenâ" sîgasıyla rivâyet etmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim ve Ebû Dâvud tarafından da nakledilmiştir.[98] "Muttasıl-merfû"

3. "Ebu'n-Nu'mân-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Bekr–Ebû Râfi'[99]"

Buhârî Ebu'n-Nu'mân'dan, Ebu'n-Nu'mân Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan ise ʿan sîgasıyla hadis nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim, Ebû Dâvud ve Nesâî tarafından da rivâyet edilmiştir.[100] "Muttasıl-mevkûf"

4. "Müsedded b. Müserhed–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Bekr–Ebû Râfi"[101]

Buhârî Müsedded b. Müserhed'den, Müsedded Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim, Ebû Dâvud ve Nesâî tarafından da nakledilmiştir.[102] "Muttasıl-merfû"

5. "Müsedded b. Müserhed–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân–Abdullah b. Mes'ûd"[103]

Buhârî Müsedded b. Müserhed'den, Müsedded Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim, Tirmizî ve İbn Mâce tarafından da rivâyet edilmiştir.[104] "Muttasıl-merfû"

6. "Ebu'n-Nu'mân-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân–Abdurahmân b. Ebî Bekir"[105]

Buhârî Ebu'n-Nu'mân'dan, Ebu'n-Nu'mân Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan ʿan sîgasıyla nakilde bulunmuştur. "Muttasıl-merfû" Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[106]

7. "Müsedded b. Müserhed–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân-Enes b. Mâlik"[107]

Buhârî Müsedded b. Müserhed'den, Müsedded Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[108] "Muttasıl-merfû"

8. "Müsedded b. Müserhed–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân-Enes b. Mâlik"[109]

[95] Buhârî, "İlim", 49 No: 133
[96] Muttasıl, ilk kaynağına veya ait olduğu kimseye kadar kesintisiz bir senedle varan yani, seneddeki her râvinin, hocasından mu'teber bir öğrenme metıduyla alarak naklettiği hadis olarak tanımlanmaktadır. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 237.
[97] Buhârî, "Mevâkît", 41 No: 610.
[98] Müslim, "Eşribe", 176; Ebû Dâvud, "Îmân", 15.
[99] Buhârî, "Ezân", 98. No: 774.
[100] Müslim, "Kitâbü'l-Mesâcid, 110", Ebû Dâvud, "Salât", 330; Nesâî, "İftitâh", 53.
[101] Buhârî, "Mâ câe fi's-Sücûd", 11. No: 1086.
[102] Müslim, "Salât", 20; Ebû Dâvud, "Salât", 7; Nesâî, "İftitâh", 54.
[103] Buhârî, "Büyû'", 64. No: 2157.
[104] Müslim, "Büyû'", 15; Tirmizî, "Büyû'", 12; İbn Mâce, "Ticârât", 16.
[105] Buhârî, "Büyû'", 100. No: 2226.
[106] Müslim, "Eşribe", 175.
[107] Buhârî, "mâ câe fi'l-ıslâh", 1. No: 2708.
[108] Müslim, "Cihâd", 117.
[109] Buhârî, "Fazlu'l-cihâd ve's-siyer", 25. No: 2840.

Buhârî Müsedded b. Müserhed'den, Müsedded Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim, Ebû Dâvud ve Nesâî tarafından da rivâyet edilmiştir.[110] "Muttasıl-merfû"

9. "Abdullah b. Ebi'l-Esved-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân-Enes b. Mâlik"[111]

Buhârî Abdullah b. Ebi'l-Esved'den, Abdullah b. Ebi'l-Esved Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan ʿan sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[112] "Muttasıl-mevkûf"

10. "Mûsâ b. İsmâîl–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân–Abdurrahmân b. Ebî bekr"[113]

Buhârî Mûsâ b. İsmâîl'dan, Mûsâ b. İsmâîl Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "an" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim ve Ebû Dâvud tarafından da rivâyet edilmiştir.[114] "Muttasıl-merfû"

11. "Abbâs b. Velîd en-Nersî-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân"[115]

Buhârî Abbâs b. Velîd en-Nersî'den "haddesenî", Abbâs b. Velîd en-Nersî Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[116] "Muttasıl-merfû"

12. "Muhammed b. Ebî Bekir el-Mukaddemî-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân"[117]

Buhârî Muhammed b. Ebî Bekir el-Mukaddemî'den "haddesenî", Muhammed b. Ebî Bekir el-Mukaddemî Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "an" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[118] "Muttasıl-maktû"

13. "Mûsâ b. İsmâîl-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân–Üsâme b. Zeyd"[119]

Buhârî Mûsâ b. İsmâîl'den "haddesenâ", Muhammed b. Ebî Bekir el-Mukaddemî Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden yalnız Buhârî tarafından nakledilmiştir. "Muttasıl-merfû"

14. "Hasan b. Ömer b. Şakîk-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân–Selmân-ı Fârisî"[120]

Buhârî Hasan b. Ömer b. Şakîk'ten "haddesenî", Hasan b. Ömer b. Şakîk Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "kâle" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden yalnız Buhârî tarafından nakledilmiştir. "Muttasıl-mevkûf"

15. "Muhammed b. Abdullah er-Rekaşî-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Miclez–Kays b. Abbâd–Ali b. Ebî Tâlib"[121]

Buhârî Muhammed b. Abdullah er-Rekaşî'den "haddesenî", Muhammed b. Abdullah er-Rekaşî Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis yalnız *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden Buhârî tarafından nakledilmiştir. "Muttasıl-mevkûf"

[110] Müslim, "Zikr", 50; Ebû Dâvud, "Salât", 8; Nesâî, "İstiâze", 8.
[111] Buhârî, "Farzü'l-humus", 12. No: 3138.
[112] Müslim, "Cihâd", 71.
[113] Buhârî, "Menâkıb", 23. No: 3577.
[114] Müslim, "Eşribe", 176; Ebû Dâvud, "Eymân", 14.
[115] Buhârî, "Menâkıb", 23. No: 3626.
[116] Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 100.
[117] Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 15. No: 3711-3712.
[118] Müslim, "Fezâil", 47.
[119] Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 19. No: 3724.
[120] Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebî", 85. No: 3937.
[121] Buhârî, "Gazvetü'l-Uşeyre", 7. No: 3957

16. "Abdullah b. Ebi'l-Esved-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân-Enes b. Mâlik"[122]

Buhârî Abdullah b. Ebi'l-Esved'den "haddesenâ", Abdullah b. Ebi'l-Esved Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "an" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[123] "Muttasıl-mevkûf"

17. "Mûsâ b. İsmâîl-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân"[124]

Buhârî Mûsâ b. İsmâîl'den "haddesenâ", Mûsâ b. İsmâîl Mu'temir b. Süleymân'dan an, Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "an" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[125] "Muttasıl-maktû"

18. "Abdullah b. Ebi'l-Esved-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân-Enes b. Mâlik"[126]

Buhârî Abdullah b. Ebi'l-Esved'den "haddesenâ", Abdullah b. Ebi'l-Esved Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[127] "Muttasıl-merfû"

19. "Ali b. Abdullah-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân-Enes b. Mâlik"[128]

Buhârî Ali b. Abdullah'dan (Ebu'l-Hasan Ali b. Medînî es-Sa'dî el-Basrî) "haddesenâ", Ali b. Abdullah Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "an" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis yalnız *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden Buhârî tarafından nakledilmiştir. "Muttasıl-mevkûf"

20. "Haccâc b. Minhâl-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Miclez–Kays b. Abbâd–Ali b. Ebî Tâlib"[129]

Buhârî Haccâc b. Minhâl'den "haddesenâ", Haccâc b. Minhâl Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis yalnız *Kütüb-i Sitte* musanniflerinden Buhârî tarafından nakledilmiştir. "Muttasıl-mevkûf"

21. "Muhammed b. Abdullah er-Rekaşî-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Miclez–Enes b. Mâlik"[130]

Buhârî Muhammed b. Abdullah er-Rekaşî'den "haddesenâ", Muhammed b. Abdullah er-Rekaşî Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[131] "Muttasıl-merfû"

22. "Mûsâ b. İsmâîl-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân"[132]

Buhârî Mûsâ b. İsmâîl'den "haddesenâ", Mûsâ b. İsmâîl Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[133] "Muttasıl-merfû"

23. "Mûsâ b. İsmâîl-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân–Abdurrahmân b. Ebî bekr"[134]

Buhârî Mûsâ b. İsmâîl'den "haddesenâ", Mûsâ b. İsmâîl Mu'temir b. Süleymân'dan 'an, Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "an" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[135] "Muttasıl-merfû"

[122] Buhârî, "Gazvetü'l-Uşeyre", 13. No: 4020.
[123] Müslim, "Cihâd", 71.
[124] Buhârî, "Gazvetü'l-Uşeyre", 18. No: 4049-4050.
[125] Müslim, "Fezâil", 47.
[126] Buhârî, "Gazvetü'l-Uşeyre", 31. No: 4110.
[127] Müslim, "Cihâd", 71.
[128] Buhârî, "Tefsîr", 2. No:4468.
[129] Buhârî, "Tefsîr", 22. No: 4725.
[130] Buhârî, "Tefsîr", 33. No: 4773.
[131] Müslim, "Nikâh", 92.
[132] Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 1. No: 4967.
[133] Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 100.
[134] Buhârî, "Et'ıme", 5. No: 5373.

24. "Müsedded b. Müserhed–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân-Enes b. Mâlik"[136]

Buhârî Müsedded b. Müserhed'den, Müsedded Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "an" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim ve Nesâî tarafından da rivâyet edilmiştir.[137] "Muttasıl-mevkûf"

25. "Müsedded b. Müserhed–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân-Enes b. Mâlik"[138]

Buhârî Müsedded b. Müserhed'den, Müsedded Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "an" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim ve Nesâî tarafından da rivâyet edilmiştir.[139] "Muttasıl-mevkûf"

26. "Müsedded b. Müserhed–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân-Enes b. Mâlik"[140]

Buhârî Müsedded b. Müserhed'den, Müsedded Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. "Muttasıl-mevkûf" Hadis yalnız Buhârî tarafından nakledilmiştir.

27. "Hasan b. Ömer–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân"[141]

Buhârî Hasan b. Ömer'den "haddesenâ", Hasan b. Ömer Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "haddesenâ" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim, Ebû Dâvud, Nesâî ve İbn Mâce tarafından da rivâyet edilmiştir.[142] "Muttasıl-maktû"

28. "Ebu'n-Nu'mân-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Miclez–Enes b. Mâlik"[143]

Buhârî Ebu'n-Nu'mân'dan "haddesenâ", Ebu'n-Nu'mân Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "kâle" sîgasıyla nakilde bulunmuştur. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[144] "Muttasıl-merfû"

29. "Hasan b. Ömer–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Miclez–Enes b. Mâlik"[145]

Buhârî Hasan b. Ömer'den "haddesenâ", Hasan b. Ömer Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[146] "Muttasıl-merfû"

30. "Abdullah b. Sabbâh-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Enes b. Mâlik"[147]

Buhârî Abdullah b. Sabbâh'dan "haddesenâ", Abdullah b. Sabbâh Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[148] "Muttasıl-merfû"

31. "Halîfe b. Hayyât-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Enes b. Mâlik"[149]

Buhârî Halîfe b. Hayyât'tan "kâle", Halîfe Mu'temir b. Süleymân'dan "kâle", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[150] "Muttasıl-merfû"

---

[135] Müslim, "Eşribe", 175.
[136] Buhârî, "Eşribe", 2. No: 5580.
[137] Müslim, "Eşribe", 4, 6 No: 1980; Nesâî, "Eşribe", 2 No: 5542.
[138] Buhârî, "Eşribe", 20. No: 5621.
[139] Müslim, "Eşribe", 4 No: 1980; Nesâî, "Eşribe", 2 No: 5542.
[140] Buhârî, "Libâs", 13. No: 5803.
[141] Buhârî, "Libâs", 25. No: 5832.
[142] Müslim, "Libâs", 12, 13; Ebû Dâvud, "Libâs", 31 No: 4042; Nesâî, "Zîne", 93; İbn Mâce, "Cihâd", 21 No: 2820, "Libâs", 18 No: 3593.
[143] Buhârî, "İstîzân", 10. No: 6245.
[144] Müslim, "Nikâh", 92.
[145] Buhârî, "İstîzân", 34. No: 6279.
[146] Müslim, "Nikâh", 92.
[147] Buhârî, "İstîzân", 47. No: 6297.
[148] Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 146 No: 2482.
[149] Buhârî, "Deavât". No: 6313.

32. "Mûsâ b. İsmâîl-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Katâde–Ukbe b. Abdulğâfir–Ebû Saîd el-Hudrî"[151]

Buhârî Mûsâ b. İsmâîl'den "haddesenâ", Mûsâ b. İsmâîl Mu'temir b. Süleymân'dan ʿan, Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[152] "Muttasıl-merfû"

33. "Halîfe-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Enes b. Mâlik"[153]

Buhârî Halîfe b. Hayyât'tan "kâle", Halîfe Mu'temir b. Süleymân'dan ʿan, Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[154] "Muttasıl-merfû"

34. "Abdullah b. Ebi'l-Esved-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Katâde-Ukbe b. Abdulğâfir–Ebû Saîd el-Hudrî"[155]

Buhârî Abdullah b. Ebi'l-Esved'den "haddesenâ", Abdullah b. Ebi'l-Esved Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis Buhârî'nin yanı sıra Müslim tarafından da rivâyet edilmiştir.[156] "Muttasıl-merfû"

35. "Halîfe b. Hayyât-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Katâde–Ebû Râfi'–Ebû Hureyre"[157]

Buhârî Halîfe b. Hayyât'tan "kâle", Halîfe Mu'temir b. Süleymân'dan hadesenâ, Mu'temir babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu" sîgasıyla hadisi nakletmiştir. Hadis yalnız Buhârî tarafından nakledilmiştir. "Muttasıl-merfû"

36. "Muhammed b. Ebî Gâlib–Muhammed b. İsmâîl–Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Katâde–Ebû Râfi"[158]

Buhârî Muhammed b. Ebî Gâlib'ten "haddesenî", Muhammed b. Ebî Gâlib Muhammed b. İsmâîl'den "haddesenâ", Muhammed b. İsmâîl Mu'temir b. Süleymân'dan "haddesenâ", Mu'temir b. Süleymân babası Süleymân b. Tarhân'dan "semi'tu", Süleymân b. Tarhân Katâde'den "haddesenâ", Katâde Ebû Râfi'den "haddesehu" ve Ebû Râfi' Ebû Hureyre'den semia sîgasıyla nakletmiştir. Hadis yalnız Buhârî tarafından nakledilmiştir. "Muttasıl-merfû"

Senedlerin anlaşılması amacıyla senedde yer alan rivâyet lafızları hakkında kısaca bilgi verilmiştir. "Semi'tü" (سَمِعْتُ), râvinin hadisi hocasından bizzat duyduğunu kesin olarak ifade eden en güçlü lafızdır. Bu, likânın doğrudan delilidir. "Haddesenâ" (حدثنا), "Haddesenî" (حدثني) ve "Haddese" (حدث) lafızları da likâ'nın delillerindendir.[159] "An" (عَنْ) lafzı, doğrudan işitmeye delalet etmez. Ancak Buhârî, tedlîs yapmadığı bilinen (gayr-ı müdellis) ve hocasıyla likâsı sabit olan sika bir râvinin "an" lafzını muttasıl (kesintisiz) kabul etmektedir.[160] "Kâle" (قَالَ): "an" lafzı gibi değerlendirilir.[161]

Hadislerin tahriçlerine göre yirmi yedi hadisi hem Buhârî hem de Müslim rivâyet etmiştir. Geri kalan dokuz rivâyeti *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden yalnız Buhârî nakletmiştir. Bu durum mezkûr baba-oğul tarafından nakledilen hadislerin Buhârî ve Müslim nezdinde oldukça itibar gördüğü göstermektedir.

4.2. Hadislerin Konu Dağılımı ve Râvi Sayıları

Buhârî'nin *Sahîh*'ine baba-oğul tarîkiyle aldığı "merfû", "mevkuf" veya "maktu" otuz altı rivâyetin konusu ve Buhârî'ye kadar râvi sayıları şu şekildedir:

[150] Müslim, "Îmân", 341.
[151] Buhârî, "Mâ câe fi'l-fırâk", 24. No: 6489.
[152] Müslim, "Tevbe", 27, 28 No: 2757, 2758.
[153] Buhârî, "Tevhîd", 7. No: 7379.
[154] Müslim, "Cennet", 38.
[155] Buhârî, "Tevhîd", 35. No: 7504.
[156] Müslim, "Tevbe", 27 No: 2757.
[157] Buhârî, "Tevhîd", 56. No: 7549.
[158] Buhârî, "Tevhîd", 56.
[159] Abdullah b. Yûsuf el-Cudey', *Tahrîru ulûmi'l-hadîs*, 1/133-134.
[160] Abdullah b. Yûsuf el-Cudey', *Tahrîru ulûmi'l-hadîs*, 1/165-166.
[161] Abdullah b. Yûsuf el-Cudey', *Tahrîru ulûmi'l-hadîs*, 1/179.

Rivâyet No	Konu Başlığı	Hadis Sayısı	Hadisin Durumu	Hadis Râvi Sayısı
1	İlim	1	"Merfû"	4
2	Namaz Vakitleri	1	"Merfû"	5
3	Ezanın Başlangıcı	1	"Mevkûf"	5
4	Secde	1	"Mevkûf"	5
5-6	Büyû'	2	"Merfû"	5
7	Islâh	1	"Merfû"	4
8	Cihâdın Fazileti	1	"Merfû"	4
9	Humus'un Fazileti	1	"Merfû"	4
10-11	Menâkıb	2	"Merfû"	4-4
12-14	Ashâbın Fazileti	3	"Maktû, Merfû, Mevkûf"	4-5-5
15-18	Gazve	4	"Mevkûf, Merfû, Maktû, Merfû"	6-4-4-4
19	Bakara Suresi	1	"Mevkûf"	4
20	Hac Suresi	1	"Mevkûf"	6
21	Ahzâb Suresi	1	"Merfû"	5
22	Kur'ân'ın Fazileti	1	"Merfû"	4
23	Et'ıme	1	"Merfû"	5
24-25	Eşribe	2	"Mevkûf"	4-4
26-27	Libâs	2	"Mevkûf, Maktû"	5-4
28-30	İstîzân	3	"Merfû"	5-5-4
31	Deavât	1	"Merfû"	4
32	Rikâk	1	"Merfû"	6
33-36	Tevhîd	4	"Merfû"	4-6-6

Tablo 1: Hadislerin Konusu, Sayısı, Durumu ve Râvi Sayısı

Bu bilgilere göre rivâyetlerin %61'ini "merfû"lar oluşturmakta (24 adet) ve bu durum, Buhârî'nin doğrudan Hz. Peygamber'e ulaşan haberleri tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Özellikle inanç, ibadet ve

ahlâkî konularda "merfû" rivâyetlerin öne çıktığı görülürken, sosyal hayat, sahâbe uygulamaları ve tarihî bilgiler gibi alanlarda "mevkuf" ve "maktu" rivâyetlere %39) oranında yer verilmiştir.

Yukarıdaki kısa bilgilerden sonra tablo şu şekilde yorumlanabilir. İlk olarak, konular oldukça geniş bir yelpazeye dağılmış olup ibâdet, muâmelât, ahlâk, akâid, kırâat ve tarih-siyer sahalarda rivâyetler tespit edilmiştir. İkinci olarak, rivâyetlerin büyük kısmı yani %61'i merfû hadistir. Bu durum, baba-oğul isnadının sadece güvenilir bir aktarım silsilesi değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'e nisbet edilen haberlerde tercih edilen bir yöntem olduğunu düşündürmektedir. Buna karşılık mevkûf ve maktu hadislerin (%39) çoğunlukla tarihsel bilgi, sahabe görüşü veya sosyal örf gibi konularda kullanıldığı görülmektedir. Üçüncü olarak, râvi sayıları genellikle dört ile beş arasında yoğunlaşmıştır. Bu hem isnâdın âlîliğini hem de güvenilirliğini muhafaza etme çabası olarak okunabilir. Dört râviyle gelen hadis sayısı toplamda on beşi bulmakta, bu sayı beş râvili hadislerde ona yaklaşmaktadır. Altı râviyle gelen hadislerin çoğunun mevkûf oluşu ise, sahabe sözlerinin daha geniş bir dolaşıma sahip olduğunu düşündürmektedir.

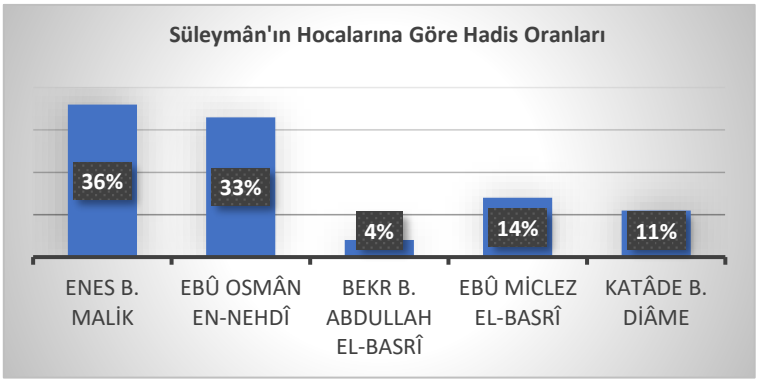
4.3. İsnad Tenkidi

Buhârî'nin Süleymân b. Tarhân–Mu'temir b. Süleymân tarîkiyle rivâyet ettiği otuz altı "merfû", "mevkuf" ve "maktu" hadisi babası Süleymân b. Tarhân beş hocasından almıştır. Bunları tablo halinde özetleyecek olursak şöyle bir durum çıkmaktadır:

Rivâyet Aldığı Hocasının İsmi	Hadis Sayısı	Hadis Sırası	Hadisin Durumu
Enes b. Mâlik	13	1, 7, 8, 9, 16, 18, 19, 24, 25, 26, 30, 31, 33	10 "Merfû" 3 "Mevkûf"
Ebû Osmân en-Nehdî	12	2, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 22, 23, 27	8 "Merfû" 1 "Mevkûf" 3 "Maktû"
Bekr b. Abdullah el-Basrî	2	3, 4	2 "Mevkûf"
Ebû Miclez el-Basrî	5	15, 20, 21, 28, 29	3 "Merfû" 2 "Mevkûf"
Katâde b. Diâme	4	32, 34, 35, 36	4 "Merfû"

Tablo 2: Hocasının İsmi, Sayısı, Sırası ve Durumu

Süleymân b. Tarhân'ın beş hocasından naklettiği hadislerin sayısının yüzdelik grafiği ise şu şekildedir:



Grafik 1: Süleymân'ın Hocalarına Göre Hadis Oranları

Grafikte, Buhârî'nin baba-oğul tarîkiyle *Sahîh*'ine aldığı rivâyetleri en fazla %36'lık oranla Enes b. Mâlik'ten, ondan sonra %33'lük oranla Ebû Osmân en-Nehdî'den almıştır. Bu iki hoca toplamda %69'luk

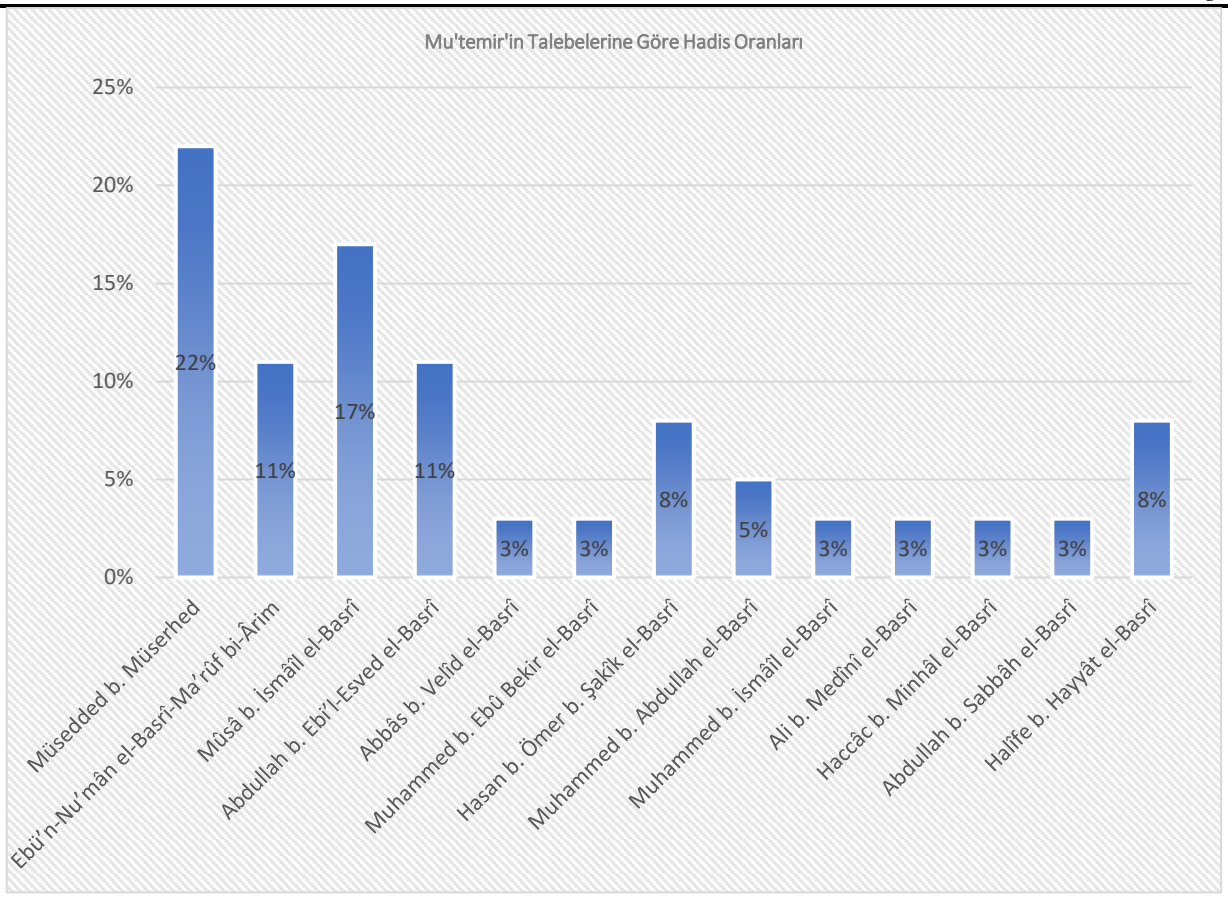
bir oranla Buhârî'nin bu tarîkle aldığı hadislerinin büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır. Buhârî geri kalanların %14'ünü Ebû Miclez el-Basrî'den, %11'ini Katâde b. Diâme'den ve %6'sını ise Bekr b. Abdullah el-Basrî'den rivâyet etmiştir. Bu dağılım, râvînin özellikle Enes b. Mâlik ve Ebû Osmân'dan yoğun şekilde hadis aldığını, diğer hocalarından ise daha sınırlı rivâyette bulunduğunu göstermektedir.

Buhârî, Mu'temir b. Süleymân'ın rivâyet ettiği otuz altı hadisi on üç hocası vasıtasıyla *Sahîh*'e almıştır. Bunları tablo halinde özetleyecek olursak şöyle bir durum çıkmaktadır:

Rivâyeti Naklettiği Talebesinin Adı	Hadis Sayısı	Hadis Sırası	Hadisin Durumu
Müsedded b. Müserhed el-Basrî	8	1, 4, 5, 7, 8, 24, 25, 26	4 "Merfû" 4 "Mevkûf"
Ebu'n-Nu'mân el-Basrî-Ma'rûf bi-Ârim	4	2, 3, 6, 28	3 "Merfû" 1 "Mevkûf"
Mûsâ b. İsmâîl el-Basrî	6	10, 13, 17, 22, 23, 32	5 "Merfû" 1 "Maktû"
Abdullah b. Ebi'l-Esved el-Basrî	4	9, 16, 18, 34	4 "Merfû"
Abbâs b. Velîd el-Basrî	1	11	1 "Merfû"
Muhammed b. Ebû Bekir el-Basrî	1	12	1 "Maktû"
Hasan b. Ömer b. Şakîk el-Basrî	3	14, 27, 29	1 "Merfû" 2 "Maktû"
Muhammed b. Abdullah el-Basrî	2	15, 21	1 "Merfû" 1 "Mevkûf"
Muhammed b. İsmâîl el-Basrî	1	36	1 "Merfû"
Ali b. Medînî el-Basrî	1	19	1 "Mevkûf"
Haccâc b. Minhâl el-Basrî	1	20	1 "Mevkûf"
Abdullah b. Sabbâh el-Basrî	1	30	1 "Merfû"
Halîfe b. Hayyât el-Basrî	3	31, 33, 35	3 "Merfû"

Tablo 3: Talebesinin Adı, Sayısı, Sırası ve Durumu

Yukarıda Buhârî'nin, Mu'temir b. Süleymân'ın rivâyet ettiği otuz altı hadisi on üç hocası vasıtasıyla aldığı söylenmişti. Burada o hocalarının rivâyet sayısını yüzdelik grafik olarak verildiğinde şöyle bir durum çıkmaktadır:



Grafik 2: Mu'temir'in Talebelerine Göre Hadis Oranları

Grafikte, Mu'temir b. Süleymân'ın talebelerine göre hadis rivâyet oranları yüzdelik olarak gösterilmektedir. Buna göre en fazla hadis rivâyet ettiği talebesi %22 oranla Müsedded b. Müserhed'dir. Onu %17 ile Mûsâ b. İsmâîl el-Basrî, %11'er oranla da Ebu'n-Nu'mân el-Basrî ve Muhammed b. İsmâîl el-Basrî takip etmektedir. Ayrıca Hasan b. Ömer b. Şakîk el-Basrî ve Halîfe b. Hayyât el-Basrî %8'er oranla orta düzeyde rivâyet alan öğrenciler arasında yer alır. Geriye kalan öğrenciler ise %5 ve altındaki oranlarla daha az hadis rivâyet etmişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla Buhârî *Sahîh*'ine bu tarîkle gelen hadislerin %61'ini ilk dört hocası vasıtasıyla almıştır.

Buhârî'nin *Sahîh*'te takip ettiği metodlardan birisi aynı metne sahip hadisleri eserinin başka yerinde farklı lafız ve isnadlarla rivâyet etmesidir. Konunun örneği yukarıda verilen 6 ile 23. hadislerdir. İlk hadisin senedi Ebu'n-Nu'mân-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân–Abdurahmân b. Ebî Bekir[162] iken diğerininki ise Mûsâ b. İsmâîl-Mu'temir b. Süleymân–Süleymân b. Tarhân–Ebû Osmân–Abdurrahmân b. Ebî bekr'dir.[163] Onun böyle yapmasının sebebi hadisin farklı senedlerle nakledildiğini ve sağlam olduğunu göstermek istemesidir.[164]

Sahîh'in müellifi Buhârî, eserini tasnif ederken taktî yapmıştır. Yani koyduğu kitab ve bab başlığına göre hadisin ilgili olduğu yerini almış, geri kalanı diğer uygun gördüğü kitab ve babda nakletmiştir.[165] Yine o, bu tarîkle nakledilen "muttasıl-mevkûf" hadislerin "muttasıl-merfû"larına da eserinin farklı yerlerinde yer vermiştir.[166]

[162] Buhârî, "Büyû'", 100. No: 2226.
[163] Buhârî, "Et'ıme", 5. No: 5373.
[164] Bk. Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 149. Diğer örnekler için bk. Hadis No: 9, 16 ve 18; 32-34; 24-25.
[165] Hadis No: 6, 23; 9, 16 ve 18; 32-34; 24-25.
[166] Hadis No: 9, 16 ve 18

5. Sonuç

Süleymân b. Tarhân ve oğlu Mu'temir b. Süleymân hadiste güvenilir kabul edilen muhaddislerdendir. Buhârî ise hadis ilminin en önemli isimlerindendir. Üzerine sayısız araştırma yapılmış ve yapılmaya da devam edecek gibi görünmektedir. Bu çalışmada baba-oğul tarîkiyle Buhârî'nin *Sahîh* adlı eserine aldığı hadislerin özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma neticesinde bu tarîkle otuz altı hadisi eserine aldığı görülmüştür. Bunların yirmi dördü "merfû", sekizi" mevkuf" ve dördü ise "maktu"dur. Tüm bu rivâyetlerin hepsi muttasıl olup senedlerinden herhangi bir inkıta (kopukluk) söz konusu değildir. Öte yandan Buhârî'nin en önemli özelliklerinden birisi hadislerin naklinde "taktî'" yöntemini uygulaması aynı lafza sahip hadisleri, eserinin farklı yerlerinde farklı isnâdlarla rivâyet etmiştir. Bu yöntemin baba-oğul tarîkiyle nakledilen hadislerde de görüldüğü dikkati çekmektedir.

Buhârî "an" lafzı ile yaptığı hadis nakillerinde likâ şartını gözetmiş olup bu bağlamda çalışmada incelenen rivâyetlerde Enes b. Mâlik dışında râvilerin neredeyse tamamının "Basrî" nisbesine sahip olduğunu tespit edilmiştir. Bir kişinin bir yere nispet edilmesi ömrünün önemli bir kısmını orada geçirdiğinin göstergesidir. Hem Süleymân b. Tarhân'dan hadis nakleden hem de oğlu Mu'temir b. Süleymân'dan aktaran tüm kişilerin "Basrî" nisbesine sahip olması Buhârî'nin likâ şartını uyguladığının bir göstergesidir. Onun bu tarîk özelinde hadis naklinde "semâ" ve "kırâat" metoduna önem verdiğini söylenebilir.

Buhârî tarafından tasnif edilen eserin bir diğer özelliği sahîh hadisleri içermesidir. Yapılan incelemede mezkûr tarîkle hadis tahammülü ve edâsında bulunanların sika kimseler olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Buhârî'nin sika kimselerden alınan "sahih" hadislere eserinde yer verdiği kanaatine de ulaşılmıştır.

Bu çalışma, Buhârî'nin likâ şartını fiilî olarak uyguladığını göstermesi açısından hadis usûlü literatürüne katkı sağlamaktadır. Yapılan çalışma makalenin kapsamını aşmaması için sınırlandırılmıştır. Yapılması muhtemel diğer araştırmalarda farklı râvî zincirleri incelenerek daha şümullü bir çalışma yapılması, ulaşılan bu bilgilerin teyidi açısından önem arz etmektedir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdullah b. Yûsuf el-Cudey'. *Tahrîru ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Müessesetu'r-Reyyân,1242/2003.

Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2001.

Ahmed b. Hanbel. *Fezâilü's-sahâbe*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422/2001.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaût ve Âdil Mürşid. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995.

Avnî, Hâtim b. Ârif. *İcmâu'l muhaddisîn alâ ademi iştırâti'l-ilmî bi's-semâ fi'l-hadisi'l-mu'an'an beyne'l-muteâsırîn*. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2000.

Avvâme, Muhammed. *el-Likâ beyne'r-râviyeyni karînetun ale'l-ittisâli ev şartun lehu*. Cidde: Dâru'l-Yusr, 2017.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.

Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî. *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

Bahar, Murat. "Süleymân b. Tarhân'ın Sîre'sinde Vahyin Başlangıcı ve İlk Nâzil Olan Sûreler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2024), 585-609.

Bedreddîn İbn Cemâa, Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm. *el-Menhelu'r-revî fî ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1406.

Bezzâr, Ahmed b. Amr. *Müsned*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullah. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1417/2009.

Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed. Riyâd: en-Nâşiru'l-Mütemeyyiz, 2019.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu ʿs-sahîh*. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 2012.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fazl. *Sünen*. thk. Hüseyn Selîm Esed. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1421/2000.

Dureys, Hâlid b. Mansûr b. Abdullah. *Mevkıfu'l-İmâmeyn el-Buhârî ve Müslim min ıştırâti'l-lukyâ ve's-semâ fi's-senedi'l-mua'an'an beyne'l-muteâsırayn*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1417.

Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Avvâme). Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.

Ebû Ya'lâ el-Mevsılî. *Müsned*. thk. Hüseyn Selîm Esed. Dımaşk: Daru'l-Me'mûn, 1984.

Heyle bnt. Muhammed el-Hüseynân. "el-Mu'temir b. Süleymân ve merviyyâtuhu el-müntekadatü fi's-*Sahîhayn*". *Mecelletü'z-Zehrâ* 34 (2024), 726-782.

Alhıla, Nour. *Hadis Lafızlarının Tespiti: Sahîhu'l-Buhârî Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

İbn Abdulber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdullâh b. Abdulber en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kâhire: Dâru Nehdati Mısr, 1960.

İbn Abdulhâdî, Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdulhâdî ed-Dımaşkî. *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî-İbrâhîm ez-Zeybek. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurahmân b. Muhammed b. İdrîs. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1952.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Meşâhiru ulemâi'l-emsâr*. thk. Merzûk Ali İbrâhîm. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 1991.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Sikât*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1973.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd–Ali Muhammed Muavviz. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Hedyü's-sârî*. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye: 1380.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. Haydarâbâd: Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1911.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. e*n-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. Riyâd: Dâru'r-Râye, 1415/1994.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûreddîn Itr. Dımaşk: Matbaatu'l-Îzâh, 1421/2001.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîb't-Tehzîb*. Dubai: Cem'iyyetü'd-Dâri'l-Ber, 2021.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbeddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr ed-Dımaşkī eş-Şâfiî. *İhtisâru ulûmi'l-adîs*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Riyâd: Dâru'l-Meymân, 1431/2010.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.

İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Bağdâdî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987.

İbnü'l-Kattân, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Fâsî. *Beyânu'l-vehm ve'l-îhâmi'l-vâkı'ayn fi kitâbi'l-Ahkâm*. thk. Hüseyin Ayt Saîd. Riyâd: Dâru't-Taybe, 1417/1997.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhaddîn eş-Şehrezûrî. *Sıyânetu Sahîhi Müslim mine'l-ihlâli ve'l-galat ve himâyetuhû mine'l-iskâti ve's-sakat*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdulkâdir. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1404/1984.

İbnu's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhaddîn eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nûreddîn Itr. Dımaşk: Dârul'l-Fikr, 1433/2012.

İbn Ruşeyd el-Fihrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed. *es-Senenu'l-ebyen ve'l-mevridu'l-emʿan fi'l-muhâkeme beyne'l-imâmeyn fi's-senedi'l-muʿanʿan*. thk. Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî. Medîne: Mektebetu'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1417.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd ez-Zührî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İclî, Ebu'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî. Medîne: Mektebetü'd-Dâr, 1985.

İvazullah, Târık. *Hasmu'n-niza' fi mes'eleti's-semâ' ve tercîhu kavlu men ıştarata's-semâ ala men iktefâ bi imkâni'l-ictimâ'*. Mısır: Mektebetü'l-Tev'iyyeti'l-İslâmiyye, 1426/2005.

Kâdı İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmâîl. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.

Kaya, Sevdenur. *el-Buhârî ve Müslim'e Atfedilen Tartışmalar Bağlamında Likâ Kavramının Mahiyet ve Delaleti*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Kaya, Sevdenur. "Hadis Usulünde Likâ Tartışmaları: Müslim'in İtirazları Bağlamında Likâ Şartının Buhârî'ye Atfedilmesi". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 7 (2022), 23-53.

Kitapçı, Zekeriya. *Saadet Asrında Türkler*. Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2008.

Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

Lâhim, İbrâhîm b. Abdullah. *Şartu'l-ilm bi's-semâ fi'l-isnâdi'l-mu'an'an*. Riyâd: Merkezu'l-Buhûsu'ş-Şer'iyye, 1431.

Muhammed Acâc el-Hatîb. *el-Muhtasaru'l-vecîz fi ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1421/2001.

Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâleddîn Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdullâh Alâüddîn el-Bekcerî el-Hikrî. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Muhammed Osmân, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrût: Dâru't-Türâsi'l-ʿArabî, ts.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Künâ ve'l-esmâ*. thk. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. Medîne: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 1984.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. thk. Şuayb Arnaut-Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. thk. Nûreddîn Itr. Dımaşk: Dâru'l-Yemâme, 1412/1992.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr*. thk. Mâzin Abdullah vd. İstanbul: Dâru's-Semân, 1440/2019.

Pamukçu, Ekrem. *Bağdat'ta İlk Türkler*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1994.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbu'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Beyrût: Mektebetu'l-Kevser, 1415.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Taban, Zeyd. *Asıl Hadisler Bağlamında Buhârî'nin Şartları*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Topal, Hüseyin. "Tâbiîn Dönemi Tefsir Kaynağı Olarak Süleymân b. Tarhân'ın Kitābu Sîreti Rasûlillâh'ı". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (2023), 371-406.

Ülgür, Zehra. *Dârekutnî'nin Sahîh-i Buhârî'de İlletli Gördüğü Rivayetlerin Tahlili- et-Tetebbu' Özelinde*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Yahyâ b. Maîn. *Târîh*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1979.

Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru ʿalâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaut ve diğerleri. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiratü'l-huffâz*. thk. Zekeriyyâ Ümeyrât. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed. Riyâd: Advâu's-Selef, 1419/1998.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 327-344, doi: 10.33931/dergiabant.1718092

Namazda Sütreyle İlgili Fıkhi Hükümler

Fiqh Provisions Regarding Sutra in Prayer

Murat POLAT[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 12.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 21.08.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: İslâm'da namazın huşû ile eda edilmesi önemlidir. Bu sebeple İslâm, namaz esnasında huşûun sağlanması için birtakım tedbirler almıştır. Bu tedbirlerden birisi de namaz kılanın önüne sütre koymasıdır. Sütrenin meşruiyeti, önemi, mertebeleri, keyfiyeti, fıkhi hükümleri, namazda iken hizalanma şekli ve mesafesi, namaz kılanın önünden geçenin engellenmesi ve Kâbe'de sütreli veya sütresiz namaz kılma konuları araştırmanın metodunu oluşturmaktadır. Sütreyle ilgili fıkhi hükümlerin bilinmesi ve namaz ibadetinin huşû içerisinde ifa edebilmesine katkı sağlaması ise araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Araştırmanın neticesinde sütrenin namazın sıhhatine ve namaz kılanın huşû ve motivasyonuna önemli katkı sağladığı; hükmünün müstehap, terk edilmesinin mekruh olduğu; sütrenin duvar veya direk, yere sopa veya çubuğun dikilmesi ve yere çizgi çekilmesi gibi mertebelerinin bulunduğu; sütrenin boyunun bir zirâ, eninin en az mızrak kalındığında olduğu; sütrenin sağ ya da sol alın tarafına hizalandığı; sütrenin dâhilinden geçenin bazı işaret ve ikazlarla engellenebileceği; Kâbe'nin içinde ve üstünde sütresiz namaz kılınamayacağı, ancak etrafında sütresiz namazın ifa edilebileceği sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, İbadet, Namaz, Sütre, Saf, Kâbe.

&

Abstract: In Islam, it is important to pray with awe. For this reason, Islam has taken a number of measures to ensure awe during prayer. One of these measures is to place a sutra in front of the praying person. The legitimacy, importance, levels, quality, fiqh rulings, alignment and distance during prayer, preventing people from passing in front of those praying, and praying with or without a sutra at the Ka'bah constitute the methodology of this research. The purpose of this study is to contribute to the performance of prayer with reverence by providing knowledge of the fiqh rulings related to sutra. As a result of the research, it was concluded that the sutra contributes significantly to the health of the prayer and the prayer leader's awe and motivation; that its provision is mustahab and its abandonment is makrūh; that the sutra has levels such as a wall or a pole, a stick or a stick planted on the ground and a line drawn on the ground; the length of the sutra should be one ḏ̣irāʿ and its width should be at least the length of a spear; the sutra can be aligned on the right or left forehead; those who pass through the sutra can be prevented by some signs and warnings; prayer cannot be performed inside or above the Ka'bah without a sutra, but prayer can be performed around it without a sutra.

Keywords: Islamic Law, Worship, Prayer, Sutra, Ranks, Ka'bah.

Atıf/Cite as: Polat, Murat. "Namazda Sütreyle İlgili Fıkhi Hükümler". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 327-344. doi: 10.33931/dergiabant.1718092

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Murat Polat, Amasya Üniversitesi, murat.polat@amasya.edu.tr.

1. Giriş

Bir hadiste ifade edildiği gibi müminlerin en hayırlı ameli namazdır.[2] Müminin amellerin en hayırlısı olan namaz ibadetini en güzel şekilde eda etmesi namazındaki konsantrasyonuna ve huşûuna bağlıdır. Söz konusu konsantrasyon ve huşûu namazda sağlamanın yollarından birisi de sütredir. Sütre, namaz kılan kişinin önünden geçenleri engellemeye vesile olduğu gibi namaz kılanın ibadetine motive olmasına vesile olmaktadır. Ülkemizde Müslüman nüfusunun artması ve cemaatle namaz kılma ihtiyacı, cami ve mescitlerin alanının geniş bir şekilde inşa edilmesine sebep olmuştur. İnşa edilen bu cami ve mescitlerin özellikle cuma ve bayram namazları için gelen cemaati içine almada yetersiz kalması, cemaatin cami ve mescidin avlusunda, hatta yer bulunamazsa bu mabetlere bitişik kaldırım ve yollarda namaz kılmasını mecburi hâle getirdiği bir vakıadır. Hâl böyle olunca gerek cami ve mescitte gerekse bu mabetlerin avluları ve yol kenarlarında namaz kılan kimselerin namaz öncesinde önünden geçenlere mâni olma ve namazda huşûu sağlama noktasında sütrenin önemi ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan fıkıh literatüründe sütre kavramı, insanın avret mahallinin ve diğer kısımlarının örtülmesi;[3] cenazenin üzerinin örtülmesi; kadının mahremi olmayanlarının yanında üzerine örtü alması; aynı evde kalmak zorunda olan kadının bâin talâkla boşandığı kocasıyla veya kocasının ölümünden sonra iddet bitene kadar kendinden olmayan yetişkin evlatla sahih halvet gerçekleşmemesi için paravan/perde edinmesi;[4] def-i hâcet yapanın avret mahalli açıkken bir duvar veya siper edinememesi durumunda taşla yapılan istincânın yıkamak hükmünde sayılması;[5] def-i hâceti bir bina içerisinde kıbleye dönerek yapmak haram sayılmayıp mubah iken, açık arazide siper edinmeksizin aynı fiili kıble tarafına doğru yapmanın haram oluşu;[6] kiracının bir duvarı, üzerine paravan inşa etmek için kiralamasının fâsid olması;[7] ortaklar arasında arazi paylaşılırken belirlenen sehimlere sütre dikilmesi[8] gibi daha pek çok fıkhi meselelere de konu olduğu dikkatlerden kaçmamıştır. Böylesine geniş perspektife sahip olan bu kavramın bir makale boyutunda ele alınmasının imkânsız olması sebebiyle bu araştırmada namaz kılanın sütre edinmesi ve onunla ilgili fıkhi meseleler araştırmanın kapsamını oluşturmaktadır. Yapılan araştırma neticesinde gerek Arap gerekse Türk-İslâm dünyasında namaz kılanın sütresiyle ilgili fıkhi meseleleri ele alan müstakil bir çalışmanın yokluğu ve konunun güncel ve mühim olması sebebiyle bu makale kaleme alınmıştır. Araştırmanın daha iyi anlaşılabilmesi öncelikle sütrenin kavramsal çerçevesinin idrak edilmesini gerekli kılmaktadır.

2. Kavramsal Çerçeve

2.1. Tanımı ve Meşruiyeti

Sütre, lugavî anlamı itibarıyla örtmek, üzerini kapatmak, engellemek gibi anlamlara gelmektedir.[9] Istılahî anlamı ise namaz kılanın namaz kıldığına işaret etmek ve önünden geçeni engellemek için önüne sopa dikmesi veya buna benzer usuller icra etmesidir.[10]

Sütrenin meşruiyetiyle ilgili Kur'an'da herhangi bir âyet mevcut değildir. Bu konunun meşruiyeti sünnetle sabit olup Hz. Peygamber'in: "Namazdaki kişinin sütresi oktur."[11] anlamındaki hadisi ile İbn

[2] Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbni Mâce* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Tahâret", 4 (No. 277).

[3] "Setrü'l-avret", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 24/173.

[4] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 6/36.

[5] Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/18.

[6] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *el-Mühimmât fi şerhi'r-Ravza* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 2/186-187.

[7] Serahsî, *el-Mebsût*, 16/43.

[8] Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/638.

[9] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, "str", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 4/344; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkādir er-Râzî, "str", *Muhtâru's-sıhâh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 142.

[10] Muhammed Amîm Bereketî, "Sütre", *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/111; "Sütretü'l-musallî", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427), 24/177.

[11] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/289 (No. 15417).

Ömer'in (öl. 73/693), Hz. Peygamber'in bayram günü bir mızrak istediği, onu alıp önüne diktiği ve insanlar onun arkasında olduğu hâlde namazı dikilen mızrağa doğru kıldırdığı, bu hareketi yolculukta devamlı yaptığı ve tüm komutanların bu âdeti benimsediği rivayetine[12] dayanmaktadır.[13] Sütre, tek başına (münferit) namaz kılan kimseyle cemaate namaz kıldıran imam için gereklidir. Cemaatle namaz kılanlara ayrıyeten sütre gerekmez. Çünkü cumhura göre, Hz. Peygamber'in cemaatle namaz kıldırırken kendi önüne sütre koyup ashabından sütre edinmelerini istememesi,[14] imamın sütresinin cemaatin sütresi olduğunu ortaya koymaktadır.[15] İmamın sütresine gelince Mâlik'e (öl. 179/795) göre, imamın kendi önüne koyduğu/diktiği nesne sütre olarak kabul edilebilir.[16]

2.2. Önemi

Sütre, İslâm hukukunda çok önemli bir yere sahiptir. Daha önce de değinildiği gibi namazda huşûu sağlanmanın usullerinden birisi de sütre edinmektir. Sütre namazın letafet ve nezaketi addedilir. Çünkü sütreyle namaz kılan kişinin zihni, malayani şeylerle meşgul olmadığı gibi gözü de sütrenin ötesinden veya sağa sola kaçamak bakışlardan münezzeh olur. Bu sebeple sütre namaz esnasında Allah'a karşı tam bir teslimiyet sağlar.[17] Keza sütre, Hz. Peygamber'in: "Sizden biriniz namaz kılarken (sütre olduğu hâlde) önünüzden birisi geçerse gücü yettiğince ona mâni olsun. Kişi geçmekte ısrar ederse onunla mücadele etsin. Muhakkak ki o, şeytandır."[18] anlamındaki buyruğu muvacehesince namazda şeytanla irtibatı koparma özelliği taşımaktadır. Mâlikîler'e göre buradaki şeytandan kasıt vesvese verenlerdir. Bundan sakınmanın yolu ise sütreye mümkün olduğunca yakın durmaktır. İçeriye girmek isteyeni kapı, kaba girmek isteyeni kapak ve yemeğe dâhil olmak isteyeni ise besmelenin engellediği gibi sütre de namaza girmek isteyeni engeller.[19] O hâlde sık sık sefere çıkan veya açık arazide namaz kılmak zorunda olan her bir Müslümanın yanında bulunması gerekli eşyalardan birisinin de sütre olduğu söylenebilir. Zira Hanefî âlimi Serahsî (öl. 483/1090 [?]), Hz. Peygamber'in seferlerinde daima yanında taşınan ve sahrada namaz kılmak için yere dikilen temreni demir kısa bir mızrağı (العنزة) olduğunu ileri sürmüştür.[20]

Sütre namaz kılınan yerin alanını (mescidin) genişletme özelliğine sahiptir. Bilindiği gibi fıkıh ilminde mescit olmayan yerlerde ister münferit olarak isterse cemaatle namaz kılındığında o mekân mescit sayılmaktadır. Bu durumda münferit olarak namaz kılanın mescidi sadece secde ettiği yer kadarken, cemaatle namaz kılanların mescidi imamın secde ettiği yer ile en son cemaatin secde ettiği yer arası kadardır. Diğer taraftan önünde sütre olduğu hâlde tek başına namaz kılanın mescit alanı, dört taraftan sütreden başlayıp secde ettiği yere kadarken, cemaatle namaz kılanlarınki sütre ile sağda, solda ve son safta bulunan cemaatin secdeye vardığı yere kadar genişlemektedir. Dolayısıyla sağdan, soldan ve arkadan geçenler ile sütrenin ötesinden geçenler gerek imamın gerekse cemaatin namazına halel getiremezler. Duvar ya da sütre ile namaz kılanın arası mescit hükmü taşıdığı için bu kısımdan geçmek mubah değildir.[21]

---

[12] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Salât", 102 (No. 687).

[13] Sütre ilgili diğer hadisler için bk. Ebû Dâvûd, "Salât", 102 (No. 685), "Salât", 102 (No. 688), "Salât", 108 (No. 698).

[14] Ebû Dâvûd, "Salât", 102 (No. 687).

[15] Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkıllî el-Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn* (b.y.: Dâru'l-Garb, 2008), 1/879; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 2/174; "Sütretü'l-musallî", 24/178.

[16] Ebü'l-Abbas Ahmed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî ale'ş-Şerhi's-Sağîr* (b.y.: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/334.

[17] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre (*Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/152; Muhammed b. Salih İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti' alâ Zâdi'l-Müstakni',* (b.y.: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1428), 3/275.

[18] Ebû Dâvûd, "Salât", 108 (No. 697, No. 700).

[19] Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/155-156.

[20] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhü's-Siyeri'l-kebîr* (b.y.: y.y., 1971), 1/114; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/190.

[21] Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/223; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî el-Mergīnânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.), 1/60.

Sütre aynı safta cemaatle namaz kılan erkek ve kadınların namazının fasit olmasını engelleyen bir özelliği de haizdir. Erkek ile kadın cemaati arasında eyer arkalığı[22] veya en az bir zirâ[23] yüksekliğinde duvar bulunursa kılınan namaz sahihtir. Bu yükseklik bir zirâdan az olursa veya kadınlar bir zirâ yüksekliğindeki duvarın üstünde bulunurlarsa bu duvar sütre vazifesi görmez. Ebû Yusuf'a (öl. 182/798) göre erkek ve kadınlar aynı safta cemaatle namaz kılarlarken sütre edinmezlerse bu durumda iki saf arasında kalan erkek bir nevi sütre veya duvar kabul edildiği için o erkeğin namazı fasit olsa da diğerlerinin namazı sahih olur.[24] Buna mukabil Şâfiîler'e göre bir kimse ister imam isterse muktedî olsun yanında kadın olduğu hâlde namaz kılarsa bu konuda sahih bir delil bulunmaması sebebiyle erkeğin ve kadının namazı batıl değildir.[25] Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) göre Hz. Peygamber'in: "Allah'ın kadınları tehir ettiği gibi siz de kadınları tehir edin."[26] anlamındaki hadisi gereğince önde namaz kılan bir kadın bulunduğu hâlde ona doğru namaz kılmak mekruh olsa da namaz dışındaki bir kadına doğru namaz kılmak, Hz. Peygamber'in kendisi ile kıblesi arasına uzanıp uyuyan Hz. Âişe'yi (öl. 58/678) kaldırarak nafile namaz kıldığı hadisinde[27] olduğu üzere mekruh olmadığı gibi sağında veya solunda namaz kılan bir kadın varken namaz kılmak da mekruh değildir.[28]

Hanefîlerden Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye (öl. 189/805) göre bir kimse namaz kılınırken imamın önünde herhangi bir engel veya sütre olmadan cemaatin önünden geçerse geçtiği safları aşmadığı sürece o kişilerin namazı bozulmaz. Çünkü bu şekildeki bir geçiş her iki taraftan birinde bulunduğu sürece namaza aykırı bir durum oluşturmaz. Buna mukabil imamın önünde duvar veya sütre olduğu hâlde önünden geçilirse sütrenin namaz kılanların dışındakiler için mescit hükmünde oluşu sebebiyle namaz fasit olur. Dolayısıyla sütrenin haricinden geçmek mubah, dâhilinden geçmek mubah değildir.[29] Bu bilgiden hareketle sütrenin, önden geçenlerin namazı fasit veya noksan kılmasını engellemesi yönüyle bir başka önemi de açığa çıkmaktadır.[30]

Sütrenin bir diğer önemi ise namaz kılanın önünden geçen kimsenin günahkâr olmasına mâni olmaktır. Çünkü Hz. Peygamber'in: "Sütre olduğu hâlde namaz kılanın önünden geçen bir kimse başına ne geleceğini bilse kırk (gün, ay, yıl) beklemesi, geçmesinden daha hayırlı olur."[31] anlamındaki hadisi, namaz kılanın önünden geçenin günahkâr olduğunu vurgulamaktadır. Bu itibarla namaz kılanın önünde herhangi bir sütre yokken onun secde mahallinden geçenin veya geçerken vücut organları onun hizasına denk gelen kişinin günahkâr kabul edildiği[32] sabit olduğuna göre sütrenin ilgili günahın işlenmesine bir nevi kalkan olduğu söylenebilir.

Yukarıda da değinildiği gibi imamın edindiği sütrenin cemaat için de geçerli olması, cemaati ayrı ayrı sütre edinme zahmet ve meşakkatinden kurtarması sütrenin bir başka önemli niteliğidir. Çünkü Hz. Peygamber açık arazide cemaate namaz kıldırırken kendisi sütre edindiği hâlde hiç kimseden sütre edinmesini talep etmemiştir.[33] Dolayısıyla namaz kılmak için cemaatten her bir ferdin ayrı ayrı sütre edinmesine gerek yoktur.

[22] Eyerin arkalığından kasıt, devenin üzerine oturan bir kimsenin başının hizasına denk gelen semerin arkasındaki baston veya sopadır. "Sütretü'l-musallî", 24/181.
[23] Zirâ: Orta parmak ucu ile dirsek arasındaki mesafeyi ifade eden uzunluk birimidir. Mehmet Erkal, "Arşın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/411.
[24] Ebü'l-Meâlî Burhânüddin İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2004), 1/422.
[25] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb* (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 3/231-232.
[26] Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 9/296.
[27] Ebû Dâvûd, "Salât", 112 (No. 711-714).
[28] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/179.
[29] İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 1/498; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/169.
[30] İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, 3/275.
[31] Ebû Dâvûd, "Salât", 109 (No. 701).
[32] Mergīnânî, *el-Hidâye*, 1/63; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 1/431.
[33] Mergīnânî, *el-Hidâye*, 1/63.

2.3. Mertebeleri ve Keyfiyeti

Namaz kılan kişinin önüne koyduğu sütrenin mertebeleri hakkında mezhepler ilgili hadise[34] binaen sırasıyla kıstas belirlemişler, bu kıstasa uymayı sünnet kabul etmişler ve bunların ihlalinde sünnete ittibâın gerçeklemeyeceğini söylemişlerdir. Bu bağlamda ilk olarak duvar veya direğin, bunlar bulunamazsa yere dikilen bir sopanın sütre edinilmesi, bu da olmazsa namaz kılınan yerin seccade gibi tesviye edilmesi, bu seçenek de mümkün değilse yere uzun bir çizgi çekilmesi gerekir. Söz konusu sıralamada acziyet esas alınarak evvelkinin gerçekleşmesi mümkünse sonrakiyle iktifa edilemez.[35] Bu bilgiden hareketle sütrenin mertebeleri konusunda ulemâca bazı alternatif yollar belirlendiği ve çözüm odaklı bir usulün benimsendiği görülmektedir.

Namaz kılanın önüne koyacağı sütrenin keyfiyeti hakkında Hz. Peygamber'in Talha b. Ubeydullah'a (öl. 36/656): "Eğer namaz kılarken önüne eyerin arkalığı kadar bir nesne koyarsan önünden geçenler sana zarar vermez."[36] anlamındaki buyruğu fakihlerce bir kriter kabul edilmiş ve sütrenin niteliği hakkında birtakım görüşler ileri sürülmüştür. Sütreden maksat sütrenin uzağında olan kimsenin namaz kılanın olduğunu fark etmesi ve onunla sütre arasına girilmeyeceğini; ancak sütrenin ardından geçebileceğini bilmesidir. Bu durumdaki sütrenin Hz. Peygamber'in: "Namazdaki kişinin sütresi oktur."[37] anlamındaki hadisi icabı İbn Mes'ûd'a (öl. 32/652) göre bir parmak kalınlığında ve bir zirâ uzunluğunda olan bir nesne olması gerekir.[38] Hadiste belirtilen eyerin arkalığını esas alan Hanefîler sütrenin yüksekliğini bir zirâ veya ondan daha yüksek bir nesne olarak,[39] Şâfiîler ise yaklaşık bir zirâın üçte ikisi veya ondan daha uzunu olarak takdir etmişlerdir.[40] Hanefîlerden Muhammed b. Hasan'a göre ön tarafa çubuk veya ona benzer nesneler koymaktan âciz olunursa duvar veya direk veyahut ağaç arkasında namaza durulmalıdır.[41] Şâfiîler sütrenin eni hususunda bir kıstas koymayıp Hz. Peygamber'in: "Namazlarınızda bir ok bile olsa sütre edininiz."[42] anlamındaki hadisi çerçevesinde kalın veya ince bir çubuğun sütre için yeterli olabileceğini belirtmişlerdir.[43] Onlara göre eşyalar, yiyecekler veya toprak üst üste yığıldığında eyer arkası olacak kadar yüksekliği haiz olursa bunlar da sütre edinilebilir.[44] Mâlikîler'e göre sütrenin uzunluğu dirsekten orta parmağın ucuna veya bileğe kadar,[45] sütrenin kalınlığı ise en azından mızrak kalınlığı kadar olmalıdır. Bundan ince olanlar sütre görevi için yeterli değildir. Mâlikî İbn Habib es-Sülemî (öl. 238/853) bu görüşe muhalefet ederek sütrenin eyerin arkalığından daha kısa, mızrağın kalınlığından daha ince olmasında bir beis olmadığını ileri sürmüştür.[46] Hanbelî mezhebine göre ise Hz. Peygamber'in hadisinde geçen eyerin arkalığı ifadesi gereğince sütrenin uzunluğu konusunda kesinlik değil, tahmini bir olgu mevcuttur. Sütrenin boyu bir zirâ olabileceği gibi ondan kısa da olabilir. Dolayısıyla bir zirâa yakın tüm nesneler sütre olarak kabul edilebilir. Sütrenin enine gelince bu konuda da herhangi bir had yoktur. Ok veya mızrak gibi ince nesneler sütre olabileceği gibi duvar gibi geniş şeyler de sütre olabilir.[47] Kanaatimize göre sütrenin uzunluğu hususunda Hz. Peygamber'in: "Eyerin arkalığı bir zirâ ve ondan fazlasıdır."[48] anlamındaki hadis çerçevesinde Hanefîlerin görüşü tercihe şayandır.

---

[34] Ebû Dâvûd, "Salât", 103 (No. 689).
[35] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/637.
[36] Ebû Dâvûd, "Salât", 102 (No. 685).
[37] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/289 (No. 15417).
[38] Serahsî, *Şerhü's-Siyeri'l-kebîr*, 115; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/191.
[39] Bedreddin b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2000), 2/429.
[40] Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/335.
[41] İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 1/432.
[42] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakī, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/383.
[43] Nevevî, *el-Mecmu'*, 3/227.
[44] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 1/294-295; İsnevî, *el-Mühimmât*, 3/194.
[45] Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, 1/336.
[46] Ebü'l-Velîd b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/475.
[47] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/175.
[48] Ebû Dâvûd, "Salât", 102 (No. 686).

Namaz kılan kimsenin yere veya taşın üzerine sütre dikmesi mümkün olmazsa Hanefî mezhebinde bu konuda iki farklı görüş ortaya çıkmış, bir kısım ulemâ böyle durumlarda yere sütre dikmenin gerekli olmadığı; Ebû Ca'fer el-Hinduvânî (öl. 362/973) gibi bir kısım ulemâ ise sütre dikileceğiyle ilgili hadis gereğince yere sütre dikilmiş, fakat devrilmiş olmasının ya da dik duran sütrenin gölgesi misali ön tarafa uzunlamasına sütrenin konulmasının yeterli olacağı yönünde fetva vermişlerdir. Namaz kılanın önünden herhangi birisinin geçmeyeceğinden emin olunursa sütreyi gerektiren durum zail olduğu için sütre konulmasına gerek yoktur.[49] Hanefîlerden Mergīnânî'ye (öl. 593/1197) göre sütrenin yere atılması veya yere çizgi çekilmesinden ziyade maksadın hasıl olması açısından sütrenin yere sabitlenmesi esastır.[50] Hanefî âlimi İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) gibi bazı fakihler ön tarafa sütre konulamadığı durumlarda elbise veya kitabın konulabileceği veya elbiseyi yere sererek üzerinde namaz kılınabileceğini ileri sürmüşlerdir.[51]

Mâlikîler'e göre sütrenin ön tarafa yerin sertliği sebebiyle dikilmesi mümkün değilse sütrenin enlemesine veya uzunlamasına konulması kâfi değildir.[52] Çünkü Mâlik'e göre kırbaç veya çubuk yere sabitlenemeyen bir durumda ise sütre olarak edinilmesi mekruhtur.[53] Onlara göre imam cemaate namaz kıldırırken önünde dikili duran sütre düşerse hafif hareketle sütreyi tekrar dikmelidir. Sütreyi dikmek kendisini meşgul edecekse dikmemelidir.[54] İmam, kendine tabi olanların sütresi kabul edildiğinden imamın önündeki sütre düşse bile cemaat için imam sütre olarak kalmaya devam eder.[55] Keza onlara göre kırbaç, ip, mendil, bir yere bağlı olmayan hayvan, yere çizilen çizgi ve çukur gibi namaz kılanı kendisiyle meşgul etmeyen sabit ve temiz olan her şey ve duvar ve direk gibi yere dikilmiş nesneler sütre olabilir. Anılan şeyler üzerinde necâset bulunursa bunların sütre edinilmesi mekruhtur.[56] Keza yüksek külah ve yastık sütre olarak edinilebildiği gibi at, katır ve eşeğin semeri hariç temiz bir hayvanın üzerine konan semer de sütre niyetiyle kullanılabilir. Kadın hariç bir erkeğin yüzü dışında sırtı sütre olabilir. [57] Ahmed b. Hanbel'e göre yanında sopa varken yerin sertliği sebebiyle sopanın yere dikilmesinin mümkün olmadığı durumlarda hadiste ifade edilen çizgiye kıyasla sopanın öne doğru yatay şekilde atılması gerekir.[58] Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713) ve Evzâî (öl. 157/774) aynı kanaati taşırken İbrahim en-Nehaî (öl. 96/714) bu eylemi kerih görmektedir.[59] Hanbelîlerde genel kanaate göre İbn Ömer hadisi[60] çerçevesinde bir deve veya herhangi bir hayvan da sütre edinilebilir.[61]

Diğer yandan bir perdenin sütre olarak edinilip edinilemeyeceği konusu da fakihlerce tartışılmıştır. Bu meyanda Hanefî âlimi Mergīnânî'ye göre Hz. Peygamber'in: "Sütre olduğu hâlde namaz kılanın önünden geçen bir kimse başına ne geleceğini bir bilse kırk (gün, ay, yıl) beklemesi geçmesinden daha hayırlı olur."[62] anlamındaki hadis gereği rükû ve secde yaparken namaz kılanın, başının hareket ettirdiği bir perde bile olsa önüne asması gerekir. Hatta Osmanlı âlimlerinden Şeyhülİslâm Sâdî Çelebi'ye (öl. 945/1539) göre söz konusu perdenin namaz kılanın rükû ve secdesiyle hareket etmesi ve secde mahallinden kalkması, sonrasında tekrar yerine gelmesi sütre olması için engel değildir.[63] Mâlikî fakihi İbn Nâcî'ye (öl. 839/1435) göre sütrede kol kemiğinin sütre olarak kullanılmasından hasıl olan görevi kapı için kullanılan bir perdenin icra etmesi durumunda onun da sütre olarak kullanılması caizdir.[64] Buradan

[49] İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 1/433.
[50] Mergīnânî, *el-Hidâye*, 1/63.
[51] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/637.
[52] Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/878-879; Ebu't-Tâhir İbrahim b. Beşir et-Tenûhî, *et-Tenbîh alâ mebâdii't-tevcîh* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 2/526; Ebû Muhammed İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1999), 1/195; el-Hâce Kevkeb Abîd, *Fıkhü'l-ibâdât ale'l-Mezhebi'l-Mâlikî* (Dımaşk: Matbaatü'l-İnşâ, 1986), 168.
[53] Tenûhî, *et-Tenbîh*, 2/524; İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât*, 1/194.
[54] Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/879; İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât*, 1/196.
[55] Tenûhî, *et-Tenbîh*, 2/524.
[56] Kevkeb Abîd, *Fıkhü'l-ibâdât*, 168.
[57] Aynî, *el-Binâye*, 2/430.
[58] Mansur b. Yunus Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ an metni'l-İknâ'* (Suudi Arabistan: Vizâratü'l-Adl, 2000), 2/439.
[59] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/177.
[60] Ebû Dâvûd, "Salât", 104 (No. 692).
[61] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/176.
[62] Ebû Dâvûd, "Salât", 109 (No. 701).
[63] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/636.
[64] Muhammed b. Abdurrahman el-Hattâb, *Mevâhibü'l-celil li-şerhi muhtasarı Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/533.

hareketle günümüzdeki ibadethanelerde kadın cemaat bölümüne perde ve paravanların konulmasının doğru bir uygulama olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sütre niyetiyle tatbik edilebilecek usullerden diğeri de yere çizgi çekmektir. Hanefî âlimi Muhammed b. Hasan'dan namaz esnasında önüne koyacak sütre bulamayan bir kimsenin yere çizgi çekmesi gerektiğiyle ilgili bir bilgi nakledilmiştir. Ancak uzaktan bakan bir kimsenin bu çizgiyi görmesi mümkün olmayacağına göre çizgi çekmekle çekmemek arasında bir fark yoktur. Hanefîlerde ekser ulemâ Hz. Peygamber'in "Sizden biriniz namaz kılarken yönünü bir şeye doğru yöneltsin. Bir şey bulamazsa önüne çubuk diksin. Onu da bulamazsa önüne çizgi çeksin. Böyle yaparsa önünden geçenler ona zarar vermez."[65] anlamındaki hadisini, yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylar (umûmü'l-belvâ) kategorisinde değerlendirerek kabul etmemişlerdir.[66] Hanefîlerden İbnü'l-Hümâm ve son devir Hanefî ulemâsı yere çizilen çizginin sütre edinilmesinin doğruluğunu tercih etmişler, sünnetin ittibâdan evlâ olduğunu belirtmişlerdir.[67] Şâfiî'den (öl. 204/820) kişinin önüne sütre dikememesi söz konusu olursa uzun bir çizgi çekmesi gerektiği bilgisi nakledilmiştir.[68] Mâlik sütre niyetiyle yere çizgi çekmenin bilinmeyen batıl bir uygulama olduğunu ileri sürmüştür.[69] Dolayısıyla Mâlikî mezhebinde bazı âlimler hariç su, ateş ve vadi gibi şeylerden sütre olmayacağı gibi yere çizilen çizgiden de sütre olmayacağını vurgulamışlardır.[70] Ahmed b. Hanbel, Evzâî ve Saîd b. Cübeyr'e göre sütre bulunamadığında yere çekilen çizgi sütre makamında sayılıp ona doğru namazın kılınması caizdir.[71] Son dönem Hanbelî fakihlerinden Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'e (1929-2001) göre namaz kılınan mekân kum, toprak ve çakıl gibi bir zemine sahipse ilgili hadise göre o mekân üzerine bariz bir iz bırakılması mümkündür. Ancak günümüzdeki cami ve mescitlerin zemininin halı, kilim, hasır, seccade vb. sergilerle kaplanması, üzerine bariz bir çizgi çekme veya iz bırakma olanağı sunmadığı aşikârdır. Buna bedel bu sergiler üzerine nakşedilen renkli çizgi ve izlerin sütre vazifesi görüp görmeyeceği mütekaddimîn ulemâsınca tartışılmış, bu gibi renkli nakışların sergiler üzerinde bariz bir ip/çizgi izlemini bıraktığı takdirde sütre vazifesi taşıyacağı belirtilmiştir.[72] Bu görüşe göre zamanımızda ibadethanelerde ayakların hizasına gelecek biçimde halı ve kilimlerin üzerine nakşedilen şekillerin/çizgilerin sütre vazifesi gördüğü ve namaz kılan kişinin ayrıyeten sütre edinmesine gerek olmadığı söylenebilir.

Sütre niyetiyle çizgi çekmeyi kabul edenler genel olarak öne dikilen bir direğin uzunluğu gibi çizginin uzun bir şekilde veya mihrap suretinde olması gerektiği yönünde beyanda bulunmuşlardır.[73] Hanefî mezhebindeki bazı fakihler Hz. Peygamber'in konuyla ilgili yukarıdaki hadisine[74] istinaden yere sütre niyetiyle sütrenin gölgesine benzer uzunlukta ve mihraba benzer kalınlıkta çizgi çekilmesi gerektiği yönünde görüş bildirmişlerdir.[75] Şâfiîlerde kıbleye doğru uzunlamasına bir çizginin çekilmesi mezhep içinde en çok kabul gören bir uygulamadır.[76] Şâfiî âlimi Nevevî (öl. 676/1277), sütrenin gölgesine benzemesi sebebiyle çizginin uzun olarak çizilmesi gerektiğini savunmuştur.[77] Ebû Dâvûd (öl. 275/889), sütre niyetine çizilen çizginin mahiyeti hakkında Ahmed b. Hanbel'den çizginin eninin yuvarlak bir oklavaya benzeyen bir hilal, yani kavisli bir yay gibi olacağı bilgisini paylaşmıştır.[78] Hanbelîlerden Buhûtî'ye göre ise herhangi bir çizgi sütre olarak yeterlidir.[79]

[65] Ebû Dâvûd, "Salât", 103 (No. 689).
[66] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/192; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/217-218.
[67] Kemâleddin Muhammed İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/408.
[68] Aynî, *el-Binâye*, 2/432; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/420.
[69] Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/878.
[70] İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât*, 1/196.
[71] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/177.
[72] İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, 3/280.
[73] İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 1/434.
[74] Ebû Dâvûd, "Salât", 103 (No. 689).
[75] İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/408.
[76] Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/294-295.
[77] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/637.
[78] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/177; Ebû Dâvûd, "Salât", 103 (No. 690).
[79] Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 2/439.

Diğer taraftan namaz esnasında kullanılması mekruh olan sütreler de vardır. Mâlikîler uyuyanın, mecnûnun veya kâfir bir kimsenin sütre olarak edinilmesinin doğru olmadığını savunmuşlardır.[80] Mâlikî fakihi İbnü'l-Kāsım (öl. 191/806), namaz kılanın önünde abdest ve gusül almayı bilmeyen bir delinin, çocuğun, kadının ve kâfirin bulunmasını tasvip etmemiştir. Buna karşın İbn Nâcî abdestini tutamayan bir çocuğun sütre olarak edinilmesinin caiz olduğu gibi konuşan kimselerin de halka olmaması şartıyla sütre olarak edinilmesinin cevazını dillendirmiştir.[81] Keza Mâlikîler idrarları temiz kabul edilen deve, sığır ve küçükbaş hayvana doğru namaz kılmanın, Hz. Peygamber'in namazı deveye doğru kıldığı[82] iktizasınca caiz olduğunu; buna karşın idrarları pis kabul edilen at ve eşeğe doğru namaz kılmanın doğru olmadığını belirtmişlerdir. Hatta eşeğin örtüsü/semeri de sütre olarak kullanılamaz. Keza eşi bile olsa bir kişinin kadının sırtına doğru namaz kılması mekruh olduğu gibi yekpare bir taşa doğru namaz kılması puta tapma endişesi taşıdığı için mekruhtur. Bu taşın dışında başka bir alternatif mevcut değilse ilgili taş sütre olarak kullanılabilir.[83] Yine muhannes[84] ve eş cinsel birisinin arkasında da namaz kılmak mekruh olduğu gibi namaz esnasında her an zail olma durumu söz konusu olan bir nesneyi sütre edinmek de mekruhtur.[85] Şâfiî'ye göre zihni namazdan alıkoyması sebebiyle kadının ve yukarıda zikredilen İbn Ömer hadisinin kendisine ulaşmaması sebebiyle hayvanın sütre edinilmesi doğru değildir.[86] Ahmed b. Hanbel'e göre Allah'ın dışındaki varlıklara tapma ve kalbi meşgul etme anlamı taşıyacağı için bir insanın yüzüne, surete, yazıya, ateşe ve Mushaf'a doğru namaz kılmak mekruh olduğu gibi, Hz. Peygamber'in, kendisi ile kıblesi arasına uzanıp uyuyan Hz. Âişe'yi kaldırarak nafile namaz kıldığı hadisine[87] istinaden farz namazlarda uyuyana doğru namaz kılmak mekruhtur. Ancak bu durumdaki kimseye doğru nafile namaz kılmak mekruh değildir.[88] Yine Ahmed b. Hanbel'e göre konuşmaları rahatsızlık vermesi sebebiyle konuşan kimselere doğru namaz kılmak da mekruhtur.[89]

Fukahaya göre kabre doğru namaz kılmak da yasaklanmıştır. Ancak kabirle kişi arasında kabir duvarı veya yol olursa veyahut dışardan bakan kimse namaz kılanın kabre doğru namaz kıldığı evhamına kapılmayacak bir mesafede bulunduğunu görürse ya da önünde sütre mesafesi kadar bir açıklık bulunursa bunlarda nehiy yoktur. Keza insanların ve araçların çokça geçtiği yol kenarlarında kılınan namaz sahih olsa da namazdan alıkoyması ve huşûu bertaraf etmesi sebebiyle mekruhtur.[90]

3. Sütreyle İlgili Fıkhi Hükümler

3.1. Hükmü

Namaz kılmak isteyen bir kimsenin öncesinde sütre edinmesinin hükmü fukahaca tartışılmış ve farklı görüşler tezahür etmiştir. Cumhura göre namaz kılanın sütre edinmesi vacip değildir. Kişi namazını sütre olmadan kılarsa günahkâr olmaz. Sütre namazın tamamlayıcısı mesabesinde olup, namazın sıhhat şartlarından değildir. Hz. Peygamber'in: "Sizden biriniz namaz kılarken (sütre olduğu hâlde) önünüzden birisi geçerse gücünüz yettiğince ona mani olsun."[91] anlamındaki hadis sütre edinmenin mendup olduğunu kanıtlamaktadır.[92] Bu bağlamda genel olarak Hanefî ve Mâlikîler'e göre ister münferit isterse cemaatle kılınan namaz olsun önden geçilme endişesi söz konusu olursa; Hanbelîler'e göre ise önden geçilme endişesi bulunmasa bile sütre edinmek müstehaptır.[93] Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Muhammed b. Hasan'a göre açık arazide namaz kılan bir kimsenin namaza başlamadan önce önünden geçenlerle mücadele etmemesi için önüne bir çubuk dikmesi ya da boyu bir zirâ olan bir nesne koyması

[80] Aynî, *el-Binâye*, 2/430.
[81] Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 1/533-534.
[82] Ebû Dâvûd, "Salât", 104 (No. 692).
[83] Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/877-878.
[84] Muhannes: Cinsiyeti çift ya da belirsiz olan kimselerdir. İbn Manzûr, "ens", 1/208.
[85] Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 1/533.
[86] Nevevî, *el-Mecmu'*, 3/227.
[87] Ebû Dâvûd, "Salât", 112 (No. 711-714).
[88] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/178.
[89] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/178.
[90] İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, 2/254-255.
[91] Ebû Dâvûd, "Salât", 108 (No. 697, No. 700).
[92] İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, 3/276.
[93] "Sütretü'l-musallî", 24/178.

müstehaptır.[94] Hanefî âlimi Serahsî'ye göre kıble tarafında bir resim ve benzeri nesne varsa Hz. Peygamber'in surete doğru namazı yasaklaması sebebiyle bu durumda sütre edinmemek mekruhtur.[95] Hanefîlerden Sedîdüddîn el- Kâşgarî'ye (öl. 705/1305) göre Hz. Peygamber'in açık arazide önünde sütre olmadığı hâlde namaz kıldırdığı[96] hadisine göre sütreyi terk etmek tenzihen mekruhtur.[97] Mâlikî mezhebinde de genel olarak sütrenin hükmü müstehap olmakla beraber mezhep içerisinde farklı görüşler de mevcuttur. Mâlik, İbn Abdilber en-Nemerî (öl. 463/1071) ve İbn Rüşd'ün dedesi Ebü'l-Velîd İbn Rüşd'e (öl. 520/1126) göre bir kimsenin namaza başlamadan önce ister önünden başkasının geçme ihtimali bulunsun veya bulunmasın isterse yolcu olsun veya olmasın her halükârda önüne sütre edinmesi namazın sünnetlerinden, Mâlikî İbn Habîb es-Sülemî'ye göre (öl. 238/853) ise namazın şartlarındandır.[98] Mâlikî Bâcî'ye (öl. 474/1081) göre sütre edinmek mendup; Kādî İyâz'a (öl. 544/1149) göre müstehap; İbn Abdüsselâm el-Hevvârî'ye (öl. 749/1348) göre vacip; torun İbn Rüşd'e (öl. 595/1198) göre ise namazın fezâilinden olup terki mekruhtur.[99] Diğer taraftan Mâlikî mezhebinde açık arazilerde önüne sütre edinmeden namaz kılan kimsenin sütre edinmesi hususunda uyarılması mezhep içerisinde tartışılmış, bazı ulemâya göre bu hareket güzel görülen bir uygulama, bazılarına göre ise uyarma kudretini haiz olanların uyarması gerektiği, uyarma kudretini haiz olmayanların uyarmaması gerektiği bilgisi mevcuttur.[100] Keza Mâlik'e göre bir kimse yüksek bir mekânda namaz kılar ve kıldığı yerden insanların başları görünüyorsa önüne sütre koyması gerekirken, aksi durumda sütre koyması gerekli değildir.[101] Şâfiîler'e göre açık arazi veya dağ başında namaz kılanın önüne sütre edinmesi Hz. Peygamber'in "Sizden biriniz namaz kılarken yanında asası varsa ona doğru yönelsin, bulamazsa önüne çizgi çeksin."[102] hadisine istinaden müstehaptır.[103] Keza Hanbelîler'e göre de namaz kılanın, önüne sütre edinmesi müstehap olup mescit veya evde namaz kılan kimsenin duvarı veya direği, açık arazide namaz kılanın kazığı, mızrağı veya asayı önüne alması, devesi varsa devesini ön tarafına bağlaması veya hayvanın eyerini önüne koyması gereklidir. Bu hususta Ahmed b. Hanbel'e bineğe binen birisinin seferde ve ikamette iken sütre edinmesi hakkında soru sorulmuş, o da söz konusu kimsenin eyer arkalığına benzeyen bir sütre edinmesi gerektiği şeklinde cevap vermiştir.[104] Hanbelîlerden Buhûtî'ye (öl. 1051/1641) göre ise Hz. Peygamber'in sütresiz sahrada namaz kıldırması[105] örneğinde olduğu gibi sütre edinmek sünnet olarak telakki edilebilir.[106]

3.2. Hizalanma Şekli

İslâm hukukunda namaz kılanın önüne sütre edinmesi ne kadar önemli ise sütrenin hizalanma şekli de o kadar önem arz etmektedir. Bir kişi bir bank veya kürsüye doğru veyahut açık arazide namaz kılacaksa sütreyi sağ ya da sol alnına denk gelecek şekilde hizalaması gerekir.[107] Çünkü Mikdâd b. Amr (öl. 33/653) Hz. Peygamber'i bir çubuk veya bir direk veyahut bir ağaca doğru namaz kılarken alnının sağ ya da sol tarafını bu nesnelere doğru hizaladığını ve bu hususta çok ısrarcı olduğunu rivayet etmiştir.[108] Bu konuda sahih olan, alnın sağ tarafını bu nesnelere hizalamaktır.[109] Şâfiî mezhebine göre sütreyi doğrudan karşıya

[94] Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/217; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî,* 1/432.
[95] Serahsî, *el-Mebsût*, 2/78-79.
[96] Ebû Dâvûd, "Salât", 114 (No. 718).
[97] Ebû Abdillâh Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî el-Kâşgarî, *Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübtedî* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2007), 211.
[98] Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/879; İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât,* 1/194.
[99] Hattâb, *Mevâhibü'l-celil,* 1/532; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl,* 1/473.
[100] İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât,* 1/195.
[101] Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/879; İbn Ebî Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât*, 1/195.
[102] Ebû Dâvûd, "Salât", 103 (No. 689).
[103] Ebü'l-Hasen Alî b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/208; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn,* 1/294.
[104] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* 2/174.
[105] Ebû Dâvûd, "Salât", 114 (No. 718).
[106] Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ,* 2/436.
[107] Mergīnânî, *el-Hidâye*, 1/63.
[108] Ebû Dâvûd, "Salât", 104 (No. 693).
[109] İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî,* 1/433.

koymak yerine sağ ya da sol yana almak yukarıdaki sünnete uygunluk arz eder.[110] Mâlik'e göre bu konudaki hüküm, öne dikilebilen asa, sopa, çubuk, taş ve direk gibi nesneler içindir. Oysa geniş bir direk, sütun, duvar, seccade veya ona benzer nesnelerde namaz bunların üzerinde ifa edilip karşısında olmadığı için bu nesnelere direkt yönelmekte bir sakınca yoktur.[111] Ahmed b. Hanbel'e göre de Mikdâd b. Amr hadisine istinaden bir direğe veya kazığa doğrudan yönelmek yerine bu nesnelerin sağ ya da soluna doğru yönelmek müstehaptır.[112]

3.3. Namaz Kılanla Sütresi Arasındaki Mesafe

Namaz kılmak için sütre edinenin "Sizden biriniz sütreye doğru namaz kılarsa sütreye yakın dursun."[113] anlamındaki hadis gereği sütrenin arkasında bulunması ve ona yakınlaşması iktiza eder. Önünde hiçbir şey olmasa da namazı geçerlidir. Çünkü sütre edinme emri namazın aynına râci bir mana taşıdığı için sütreyi terk etmek namazın sıhhatine mâni değildir.[114] Namaz kılan kimse ile edindiği sütre arasındaki mesafe fukaha arasında tartışılmış, birtakım gerekçelere dayanılarak farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefî fakihi Haskefî'ye (öl. 1088/1677) göre sünnetteki uygulamanın üç zirâdan fazla olmaması sebebiyle namaz kılanla sütresi arasındaki mesafenin üç zirâdan az olması gerekir.[115] Şâfiî mezhebine göre sütre ile namaz kılanın arasındaki mesafenin yaklaşık üç zirâ olması müstehaptır.[116] Mâlikîler'e göre sütre ile namaz kılanın arasındaki mesafenin en azı bir kedinin veya koyunun geçebileceği mesafedir ki, bu da bir karış kadardır. En uzunu ise bir rivayete göre rükû ve secde mahalli, bir rivayete göre ayakta iken üç zirâ, başka bir rivayete göre ise iki saf mesafesi kadar olması gerekir.[117]

3.4. Namaz Kılanın Önünden Geçmek

Daha evvel de belirtildiği gibi namazda huşûun sağlanması için sütre edinmek veya sütre olabilecek nesnelere doğru yönelmek, namaz öncesi alınması gerekli tedbirlerin başında yer almaktadır. Nitekim sütrenin uzağında olan kimsenin namaz kılanın olduğunu fark etmesi ve onunla sütresi arasına girilmeyeceğini; ancak sütrenin haricinden geçebileceğini bilmesi, sütrenin maksatlarından birisidir.[118] Bu itibarla Hz. Bilâl-i Habeşî'in (öl. 20/641) temreni demir kısa bir mızrağı çıkarıp yere dikmesi, Hz. Peygamber'in bu mızrağın arkasına geçerek insanlara iki rekât namaz kıldırması ve insanların ve hayvanların da bu mızrağın ötesinden geçip gittikleri[119] hadiste görüldüğü üzere kırda namaz kılmak isteyen bir kimsenin/cemaatin önüne sütre koyması gerekir. Sütre özellikle de imamın önünde bulunursa cemaatin ayrıyeten sütre edinmesine gerek yoktur. Çünkü imamın önüne koyduğu sütre birinci saftaki cemaat, birinci saftaki cemaatin sütresi ise ikinci saftaki cemaat için geçerlidir. Bu durumda sütrenin ötesinden geçmek isteyen kimse engellenemez. Zira mevcut sütre kişiyle namaz kılanın arasında duvar mesabesindedir.[120] Fukahanın ekserisine göre imamın sütresi arkasındakilere ait bir sütre sayıldığı için imamın arkasındaki saftan veya diğer safların arasından geçişler namazı bozmaz. Buna karşın imamla sütresi arasından geçişler hem imamın hem de cemaatin namazını bozar.[121] Bu bağlamda Şâfiîler'e göre yukarıdaki ilgili hadis çerçevesinde önünde sütresi olduğu hâlde namaz kılanın tam önünden geçmek haram, sütrenin ötesinden geçmek haram değildir. Şâfiî âlimi Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) göre böyle bir fiil haram değil, mekruhtur. Bu konuda ağır basan görüş böyle bir geçişin haram olduğudur.[122] Mâlik'e göre imamın sütresi kendine ait sütre olduğu için önden geçmek isteyen bir kimse sütre ile imamın önünden geçmekten imtina ettiği gibi imamla imamın arkasındaki saftan geçmekten de imtina etmesi gerekir.

---

[110] Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn,* 1/296.
[111] "Sütretü'l-musallî", 24/183-184.
[112] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* 2/177.
[113] Ebû Dâvûd, "Salât", 108 (No. 698).
[114] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/191; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî,* 1/429-430.
[115] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/637.
[116] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/209.
[117] Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/878-879; Tenûhî, *et-Tenbîh,* 2/526.
[118] Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl* (Keratşi: İdâratü'l-Kur'an, ts.), 1/191.
[119] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ* (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Salat", 17 (No. 376).
[120] Serahsî, *Şerhü's-Siyeri'l-kebîr*, 1/114-115; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/191; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/217.
[121] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* 2/174-175.
[122] Nevevî, *el-Mecmu'*, 3/228.

Bunun dışındaki saflardan geçmesi caizdir.[123] Ahmed b. Hanbel'e göre ise bu tür geçişler namazı bozmaz, ancak namazın sevabını eksiltir. Sevabın eksilmesi ise güç yetirebildiği hâlde önünden geçeni engellemeyen kişinin namazı içindir. Engellediği hâlde geçmek hasıl olursa kişinin namazı tamdır.[124] Hâl böyle olunca cemaatle namaz kılarken imamın herhangi bir sebeple abdesti bozulursa konuşmaksızın işaretle yerine cemaatten birisini geçirir. İmamın kapsama alanı saflar olduğu için imam cemaatin sağından, solundan veya arkasından dışarı çıkabilir. Cemaatin ön tarafından çıkmak isterse bu durumda sütrenin ötesini, önünde sütre yoksa secde mahallini dikkate alarak dışarı çıkmalıdır.[125]

Öte yandan cumhura göre, sütreye doğru namaz kılınmasa bile namaz kılanın önünden yakın mesafeden geçen kişi günah işlemiş olur. Fukaha bu yakın mesafenin haddi konusunda ihtilafa düşmüştür. Bir görüşe göre ayaklar ile secde mahalli arası, bir görüşe göre iki saf arası, başka bir görüşe göre ise elli zirâ kadardır. Bu görüşler içinde sahih olanı huşû içinde namaz kılanın, önünden geçen kimseye gözünün takılacak kadar yakın mesafede olmamasıdır. Böyle bir geçiş mekruh olmakla birlikte bu mesafenin ötesinden geçiş mekruh olmamaktadır.[126] Hanefî fukahasından bazılarına göre ise namaz kılanla sütresi arasındaki mesafe iki saf miktarından az olursa bu geçiş mekruh, fazla olursa mekruh değildir. Keza mescitte namaz kılınırken namaz kılanın önünde direk veya ayakta ya da oturan bir insan bulunursa namaz kılanın önünde engel bulunmasından ötürü önünden geçişte herhangi bir mahsur yoktur. Küçük mescitlerde ön tarafına sütre koymadan namaz kılanın önünden bir kimse herhangi bir mesafeden geçerse mekruh sayılır.[127] Serahsî, Mergīnânî, Kādîhan (öl. 592/1196), Pezdevî (öl. 482/1089), Ebû Ca'fer el-Hinduvânî'ye göre önden geçen kimse namaz kılanın baktığı secde mahalline rastlarsa mekruh, bunun ötesinden geçerse mekruh değildir. Ebü'l-Kāsım es-Saffâr'a (öl. 326/937) göre ise açık arazide veya önünde sütre olmadığı durumlarda namaz kılanla önünden geçen arasında birinci saf ile kıble duvarı arası kadar mesafe varsa bu geçiş namaza zarar vermez. Ancak önünde sütre olduğu hâlde namaz kılanın önünden geçmek mekruh, sütrenin ötesinden geçmek ise mekruh değildir.[128] Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî'ye (öl. 1006/1598) göre bu konuda sahih görüş huşû içinde namaz kılan kimsenin görüş alanına rast gelmeyen her geçiş mekruh değildir. Bu minvalde sahrada namaz kılanın görüş alanının son sınırı ayakta iken secde mahalli, rükuda iken ayaklarının önü, secdede iken burnunun ucu, oturuşunda iken kucağı ve selamda iken iki omuzudur. Camideki görüş alanı, açık arazideki görüş alanının aynısıdır. Mescide gelince önünde sütun veya buna benzer şeyler dışında görüş alanı mescidin kendisidir.[129] Mâlikîler'e göre namaz kılanın önünde sütre yokken önünden bir kimsenin geçmesi haramdır. Fakat önünden geçmek isteyenin başka bir yerden geçme seçeneği olmayıp geçmeye mecbursa sütre olsun veya olmasın bu geçiş haram değildir.[130] Müçtehit âlim İbn Dakīkul'îd (öl. 702/1302) bu konuda dört görüş ileri sürmüştür. Birincisi; namaz kılanın dikkatinin yönelmemesi şartıyla önünden geçen kimsenin başka bir alternatifi olduğu hâlde geçerse günah sadece geçene aittir. İkincisi; namaz kılanın dikkati yönelir, geçenin de başka bir alternatifi olmazsa günah sadece namaz kılana aittir. Üçüncüsü; namaz kılanın dikkati yönelir, geçenin de başka alternatifi varsa günah her ikisine aittir. Dördüncüsü; namaz kılanın dikkati çekilmez, geçenin de başka bir alternatifi olmazsa günah her ikisine de yazılmaz.[131] Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye (öl. 543/1148) göre bazı fakihler namaz kılanın önünde sütre bulunmazsa önünden geçenle ilgili şartları ağırlaştırmışlar, bir ok atımı, bir taş atımı, bir mızrak atımı, silahla kurşun atımı, kılıçla karşılıklı kavga mesafesi veya yirmi zirâ mesafesi gibi ölçüler takdir etmişlerdir.[132]

---

[123] Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, 1/334.
[124] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* 2/182.
[125] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr,* 1/601.
[126] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/192; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/217.
[127] İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî,* 1/432-433.
[128] İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî,* 1/432-433; Aynî, *el-Binâye*, 2/427.
[129] Aynî, *el-Binâye*, 2/427.
[130] Kevkeb Abîd, *Fıkhü'l-ibâdât,* 168-169.
[131] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/635.
[132] Aynî, *el-Binâye*, 2/427; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, 1/335.

Konu cami ve mescitler açısından ele alındığında Muhammed b. Hasan'a göre büyük bir mescit veya camide namaz kılanın önünden herhangi bir mesafeden geçmek secde mahallinden geçmek demektir. Buna karşın bazı Hanefî fukahasına göre ise söz konusu hüküm küçük mescitler için geçerli olup namaz kılanın önünden geçmenin mekruh olacağını vurgulamıştır. Keza bazı Hanefî fukahasına göre bank veya kürsüye doğru veya herhangi bir satıh üzerinde namaz kılanın önünden geçmek isteyen kişi kendi boyundan daha az mesafeden geçmesi mekruhtur.[133] Şayet bank veya kürsünün boyu, geçenin boyu kadar olursa bu sütre sayılacağı için önünden geçen kişi günah işlemiş olmaz. Bu hüküm aynı vasfı taşıyan yatak ve satıh için de geçerlidir. Bir bineğe bindiği hâlde inerek veya bineğine binerek geçen de günah işlemiş olmaz.[134]

Öte yandan namaz kılanın önünden geçmekle namazın bozulup bozulmadığı konusu da fukahaca tartışılmıştır. İbn Abbas (öl. 68/688) ve Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732) siyah köpek ve hayızlı kadın; İkrime b. Ebû Cehil (öl. 13/634) ise köpek, eşek, domuz, kadın, Yahudi, Hristiyan ve Mecusi bir kimse namaz kılanın önünden geçtiğinde namazın fâsid olduğunu ileri sürmüştür.[135] Hanefîler'e göre namaz kılanın önünden erkek, kadın, eşek veya köpek geçerse namaz bozulmaz. Çünkü Hz. Peygamber'in: "Namaz kılanın önünden herhangi bir şey geçerse namaz bozulmaz. Elinizden geldiği kadar onu defedin."[136] anlamındaki hadis ile Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in bir gece vitir namazı kılmak için kalktığını, o sırada kendisinin Hz. Peygamber'le kıblesi arasında uzanmış olduğu hâlde uyuduğunu, Hz. Peygamber'in onu kaldırarak vitir namazını kıldığını[137] rivayet ettiği hadis ile İbn Abbas'ın, Hz. Peygamber Mina'da namaz kıldırırken bir eşeğin sırtında bazı safların önünden geçerek eşekten indiği ve onlarla beraber namaza durduğu, bu sırada eşeğin safın önünde otlamaya devam ettiği ve hiç kimsenin bu durumu yadırgamadığı[138] hadis gereği namaz kılanın önünden bir kimse geçerse namazı bozulmaz. [139] Konuyla ilgili İmam Muhammed de bir kadının namaz kılanın önünden geçmek istediğinde onun engellenebileceği, geçtiğinde ise namazın fasit olmadığını belirtmiştir.[140] Şâfiîler'e göre namaz kılanla sütresi arasından erkek, kadın, çocuk, kâfir, siyah köpek, eşek ve diğer hayvanlar geçerse namaz batıl olmaz.[141] Buna karşın Zâhirî ashabı, Ebû Zer el-Gıfârî'nin (öl. 32/653): "Bir kimse önüne eyer arkalığı kadar bir sütre koymadan namaza durursa önünden geçen eşek, siyah köpek ve kadın o kimsenin namazını bozar." dediği, kendisine siyah köpekten kastın ne olduğu sorulunca o, bu soruyu Hz. Peygamber'e sorduğunu, Hz. Peygamber'in de: "Siyah köpek şeytandır." buyurduğu[142] hadisine istinat ederek kadın, eşek ve köpeğin namaz kılanın önünden geçtiğinde namazın fasit olacağını savunmuştur.[143] Kanaatimize göre Ebû Cühayfe Vehb'in (öl. 74/693) babası Abdullah'tan (öl. ?) Hz. Peygamber'in geniş bir arazide insanlara önünde temreni demir kısa bir mızrak olduğu hâlde öğle ve ikindi namazlarını kıldırırken kadın ve eşeklerin bu mızrağın ötesinden geçtiklerini rivayet ettiği hadise[144] binaen namazın bozulmadığını ileri süren Hanefî ve Şâfiîlerin görüşleri tercih sebebidir.

Fukaha namaz kılanın önünden geçme hususunda tavaf yapanı, saftaki boşluğu doldurmak isteyeni, burnu kanama veya abdestinde şüpheye düşme gibi nedenlerle abdest almak için dışarı çıkanları istisna etmişler, bu kimseler namaz kılanın önünden geçseler bile günahkâr olmayacaklarını söylemişlerdir.[145] Cemaatle namaz kılınırken ön saf ile arka saf arasında boşluklar bulunur da bu boşlukları doldurmak isteyen kimseler arka safta bulunanların önünden geçmek zorunda kalırsa "Her kim safta boşluk bulursa onu kendisi doldursun. Eğer doldurmazsa önünden geçen onun boynunu çiğnemek zorunda kalırsa ona

[133] İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî,* 1/432.
[134] Aynî, *el-Binâye*, 2/428.
[135] Aynî, *el-Binâye,* 2/422.
[136] Ebû Dâvûd, "Salât", 115 (No. 719).
[137] Ebû Dâvûd, "Salât", 112 (No. 711-714).
[138] Ebû Dâvûd, "Salât", 113 (No. 715-716).
[139] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/191; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî,* 1/429-430.
[140] Muhammed b. el-Hasan Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr (*Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 68.
[141] Nevevî, *el-Mecmu'*, 3/228.
[142] Ebû Dâvûd, "Salât", 110 (No. 702).
[143] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/191; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî,* 1/429-430.
[144] Ebû Dâvûd, "Salât", 102 (No. 688).
[145] "Sütretü'l-musallî", 24/186.

bir yasak yoktur."[146] anlamındaki hadis çerçevesinde önünden geçtiği kimselerin boyunlarının üzerinden geçse dahi mesul olmaz.[147] Şâfiîler'e göre bu durumda olan kişi boşluğu doldurup doldurmama hususunda muhayyerdir.[148] Mâlikîler'e göre ise ön saftaki boşluğu doldurmak veya burun kanaması sebebiyle abdest almaya gitmek için namaz kılanın önünden geçmekte bir beis yoktur.[149]

3.5. Namaz Kılanın Önünden Geçenin Engellenmesi

Fukaha nazarında namaz kılanın önünden geçeni engellemenin hükmü, ilgili hadiste[150] vacip gibi telakki edilse de vacip değildir. Belki bu durum namazın huşû ve tedebbür içinde kılınabilmesi için namaza münâfi şeyler konusunda şiddetli bir ikaz olarak yorumlanabilir.[151] Ebû Hanîfe'den bu konuda o kişiyle mücadele etmemenin efdal olduğu nakledilmiştir. Ona göre ilgili hadiste geçen emir, Ebû Hüreyre'nin (öl. 58/678): "Hz. Peygamber namazda iken iki siyahı (yılan ve akrep) telef edin."[152] şeklinde rivayet ettiği hadiste de vurgulandığı gibi ruhsatın beyanı hakkındadır. Bu hüküm namaz kılanla önünden geçen arasında direk ve ona benzer sütrenin bulunmadığı durumlar için geçerlidir. Şayet sütre mevcutsa sütrenin ötesinden geçip gitmekte bir sakınca yoktur.[153] Keza Hanefîlerde bir başka görüşe göre İslâm'ın ilk yıllarında önden geçmek isteyenle mücadele caizken sonraları bu hüküm neshedilmiştir.[154] Kâsânî'ye (öl. 587/1191) göre Hz. Peygamber'in: "Muhakkak ki namazda meşguliyet vardır."[155] anlamındaki hadisine istinaden namaz kılanın önünden zorla geçmek isteyen birisini namaz kılanın engellemesi ve onunla mücadeleye girişmesi namazın eylemlerinden olmadığı için caiz değildir. Ebû Saîd el-Hudrî'nin (öl. 74/694) hadisi[156] ise bu gibi eylemlerin namazda mubah olduğu zaman dilimine rastlamaktadır. Bu sebeple ulemâ nazarında önden geçenin engellenmesi ruhsat olup, efdal olanın namazın fiillerinden olmadığı için bu kişiyle mücadele edilmemesidir.[157] Diğer bir görüşe göre Hz. Peygamber'in: "Sizden biriniz namaz kılarken (sütre olduğu hâlde) önünüzden birisi geçerse gücünüz yettiğince ona mâni olsun. Kişi geçmekte ısrar ederse onunla mücadele etsin. Muhakkak ki o şeytandır."[158] buyruğu muvacehesince namaz kılanın önünden geçmekte ısrar etmek mekruhtur.[159]

Bir kimsenin namaz kılan kimseyi namazından alıkoymamak için onun önünden geçmeme hususunda evvelen kendini engellemesi gerekir. Bu mümkün olmazsa geçene karşı tedricî bir metodun uygulanması lazım gelir.[160] Bu sebeple Hanefîler'e göre "Elinizden geldiği kadar onu defedin."[161] anlamındaki hadise göre namaz kılan yürüme ve başkaca bir aktivitenin olmadığı bir işaretle veya Allah'ı zikretmekle (tesbih) veyahut geçmek isteyeni elbisesinin ucundan tutarak uyarabilir. Tüm bu uyarılara rağmen geçmek isteyen olursa Ebû Saîd el-Hudrî'nin yaptığı gibi o kimse itilerek defedilebilir.[162] Namaz kılanın, önünden geçmek isteyeni ya işaretle ya da tesbihatla uyarması gerekir. Bu iki eylemden sadece birisini yapmalıdır. Her ikisini yapmak mekruhtur.[163] Timurtaşî'ye göre önden geçeni uyarı için ilk olarak kıraat açıktan okunur. Bu uyarı dikkate alınmazsa el, baş veya gözle geçmek isteyene işaret edilir. Bu uyarı da fayda vermezse bunun ötesinde ifa edilen hareketler amel-i kesîr addedileceği için başka bir yola

[146] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/104.
[147] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/636.
[148] Nevevî, *el-Mecmu'*, 3/228.
[149] Kevkeb Abîd, *Fıkhü'l-ibâdât*, 168-169.
[150] Ebû Dâvûd, "Salât", 108 (No. 699).
[151] Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/420.
[152] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Mısır: Matbaa Mustafa el-Bâbî, 1975), "Salât", 171 (No. 390).
[153] Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/217; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 1/431.
[154] Ahmed b. İsmail Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-felâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/367.
[155] Buhârî, "Fazlu's-salâh", 15 (No. 1216).
[156] Buhârî, "Salât", 98 (No. 509).
[157] Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/217.
[158] Ebû Dâvûd, "Salât", 108 (No. 697, No. 700).
[159] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/191-192; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1/368.
[160] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/181; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 1/375-376.
[161] Ebû Dâvûd, "Salât", 115 (No. 719).
[162] Serahsî, *el-Mebsût*, 1/191-192; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1/368.
[163] Mergīnânî, *el-Hidâye*, 1/64; Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 367.

başvurulmaz.[164] Şâfiîler'e göre önünde sütre olduğu hâlde namaz kılan kimsenin önünden geçeni engelleme, hatta sonucu ölüm de olsa ona vurma hakkı vardır. Önüne sütre koymadan üç zirâdan daha fazla mesafeden geçmek isteyeni namaz kılanın kendisi bu konuda taksirli davrandığı için engelleme hakkı yoktur. Fakat engellemeyi terk etmek evlâdır.[165] Mâlikîler'e göre namaz kılanın, önünden geçmek isteyeni engellemesi namazını bozacak kadar amel-i kesîr yapmaması şartıyla menduptur. Zira Hz. Peygamber'in: "Sütre olduğu hâlde namaz kılanın önünden geçen bir kimse başına ne geleceğini bir bilse kırk (gün, ay, yıl) beklemesi geçmesinden daha hayırlı olur."[166] anlamındaki hadis bu hususa matuftur.[167] Hanbelîler'e göre ise sütreye rağmen geçmek isteyen kimseyi güç yetirilebildiği kadar engellenmek müstehaptır. Onunla mücadeleye girişmek ise mekruhtur.[168]

Diğer yandan namaz kılanın kadın olması durumunda Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre erkekler "Sübhanallah" diyerek önünden geçmek isteyeni bu şekilde uyarırken, kadınlar seslerinin cezbedici olması sebebiyle tesbih yerine el çırpma yolunu tercih etmelidirler. Mâlik'e göre ise kadının tesbihat yaparak önünden geçeni engelleme hakkı vardır.[169] Hanefîler'e göre kadın sesini yükseltmeden işaret ya da sağ parmaklarının sırtını sol avucunun üstüne vurarak da önünden geçeni uyarabilir.[170]

Yukarıdaki hadiste zikredilen namaz kılanın önünden ısrarla geçmek isteyenle mücadele etme hususunda da ulemâdan farklı görüşler sadır olmuştur. Hanefîler'e göre önden geçmek isteyenle mücadele etmeye izin verilmemiştir. Bu meyanda mücadele, önden geçenin ölümüyle neticelenirse cinayet sayılır. Öldüren kimseye diyet veya kısas gerekir.[171] Mâlikîler'e göre hadiste geçen mücadele etmek, "*Yalan söyleyenlere lanet olsun*."[172] mealindeki âyet ile "*Allah onlara lanet etsin*."[173] mealindeki âyette ifade edildiği veçhiyle lanet etmek anlamında kullanılabildiği gibi azarlama ve önden geçmeyi mübalağa ederek kötü olduğu anlamında da kullanılabilir. Hâl böyle iken Mâlik, önden geçenin örfî çerçevede engellenebileceğini söylemiştir.[174] Ancak bu konuda aşırıya kaçmamak doğru bir hareket olsa gerektir. Çünkü Hz. Osman (öl. 35/656) zamanında namaz kılan birisinin önünden geçmek isteyeni engellerken onun burnunu kırması sonucunda dava açılmış, Hz. Osman geçmek isteyenin burnunu kırana: "Önünden geçeni bıraksaydın daha uygun olurdu." demiş ve ceza olarak herhangi bir diyete hükmetmemiştir. O hâlde namaz kılan kimse önünden geçeni engellerken geçen kimse düşüp ölse hatâen adam öldürme hükmüne tabi olur. Ölenin diyeti bir görüşe göre öldürenin âkılesi tarafından veya kendi malından ödenirken başka bir görüşe göre ölenin kanı heder olur.[175] Şâfiîler'e göre bu şekilde öldürülen kimse saldıran kişi hükmünde olup herhangi bir damân gerekmez.[176] Mezhep içerisinde bu düşünceye Mâverdî (öl. 450/1058), Rûyânî (öl. 502/1108) ve Râfiî (öl. 623/1126) gibi âlimler karşı çıkmış, namaz kılanın önünden geçenin saldıran kişiye kıyas edilemeyeceğini ve Hz. Peygamber'in: "Allah'ın öldürülen kulu ol, sakın Allah'ın katil kulu olma."[177] anlamındaki hadis gereği önden geçenin engellenmesinin vacip değil, caiz olabileceğini ve engelleme neticesinde ölüm vaki olduğunda damân gerekeceğini savunmuşlardır.[178] Hanbelîler'e göre tedrîcen meşrû olan engelleme usulleri ölüme sebebiyet verirse ölenin kanı heder olduğu için namaz kılana damân gerekmez.[179]

[164] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/638.
[165] Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/295; İsnevî, *el-Mühimmât*, 3/197.
[166] Ebû Dâvûd, "Salât", 109 (No. 701).
[167] Kevkeb Abîd, *Fıkhü'l-ibâdât*, 168-169.
[168] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/181.
[169] Aynî, *el-Binâye*, 2/434; Nevevî, *el-Mecmu'*, 4/13.
[170] Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî*, 1/367.
[171] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/638.
[172] Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), ez-Zâriyât 51/10.
[173] et-Tevbe 9/30.
[174] Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/875.
[175] Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 1/533; Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, 1/336.
[176] Nevevî, *el-Mecmu'*, 3/228.
[177] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/489 (No. 22866).
[178] İsnevî, *el-Mühimmât*, 3/196.
[179] Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/420.

4. Kâbe'de Namaz

Konuyla yakın ilgisi sebebiyle Kâbe'de sütreli veya sütresiz kılınan namaz konusunun da burada ele alınması isabetli olacaktır. Muhammed b. Hasan göre Kâbe'de imam, kendisi ile ön saftaki cemaat arasına sütre koymadan arkasındaki cemaatle namaza durduğunda gerek imamın gerekse cemaatin namazı tam olur. Fakat imamın bu durumda sütre kullanmaması isâet sayılır. Keza Kâbe'de cemaatin yüzü imamın yüzüne denk gelecek şekilde namaz kılınırsa namaz tam olmakta, ancak imam önüne sütre koymadığı için isâet sayılmaktadır. Buna karşın aynı durum Kâbe'nin içinde meydana gelirse herkes kıbleye yönelmiş addedildiği için isaet olmamaktadır.[180] Kâbe'nin içinde imam önde cemaat arka tarafında halka yaparak namaza dursa imamın yüzüne doğru namaz kılanların imamla kendileri arasına bir sütre koymaları gerekir. Aksi hâlde kılınan namaz caiz değildir.[181] Buna karşın Mâlik'e göre Kâbe'nin içinde farz namaz kılınırsa kılan kişinin bir yönü Kâbe'ye yönelirken diğer yönü Kâbe'yi arkasına alacağı için caiz değildir. Ancak nafile namazlarda genişlik esas olduğu için Kâbe'nin içinde namaz kılmak caizdir.[182] Seyfeddin el-Âmidî'ye (öl. 631/1233) göre Kâbe'nin içinde kapısı açık olduğu hâlde kapıya doğru namaz kılınması caiz değildir. Ancak önünde sütre gibi sabitleştirilmiş bir nesne bulunduğu takdirde caizdir. Hatta kapısının eşiği Hz. Peygamber'in buyruğuyla eyerin arkası kadar yükseklikte değilse yine caiz değildir.[183] Hanbelî fakihi İbn Useymîn'e göre Kâbe'nin içinde ve üzerinde farz namazı kılmak bir yönün Kâbe'ye diğer yönün farklı bir yöne doğru yönelmesi ve Kâbe'ye yönelişin bir bütünlük içinde olmayışı nedenlerinden sahih değildir.[184]

Kâbe'nin üstünde namaz kılmaya gelince, bir kimse Kâbe'nin üstünde önüne sütre koymadan namaz kılarsa namazı Hanefîler'e göre caiz, Şâfiî'ye göre önünde sütre olmadığı için caiz değildir. Kâsânî'ye göre bu konuda Hanefîlerin görüşü sahihtir. Çünkü Kâbe arsanın (konum) ismidir. Bir binanın bu arsa olmaksızın kendi başına bir değeri yoktur. Bir kimse başka bir arsaya doğru namaz kılarsa namazı sahih değildir. Bir arsa ancak hürmeti sabit olan bir arsaya bitişik olursa değer kazanır. Ebû Kubeys Dağına doğru namaz kılan bir kimsenin namazı icmâ ile sahihtir. Hâlbuki bu kimse görünüşte binaya doğru değil, havaya doğru namaz kılmıştır. Bu sebeple hava ve arsa bina olmaksızın değer kazanmaktadır.[185] Şâfiî âlimi Mâverdî'ye göre Kâbe'nin üzerinde yöneleceği bir sütre yoksa Hz. Peygamber'in namaz kılmaktan nehyettiği yedi yer arasında Kâbe'nin üzerinin bulunması[186] sebebiyle kişinin fezaya doğru namaz kılması bâtıldır. Ancak Kâbe'nin duvarına bina edilmiş ve muttasıl olmuş bir sütreye yönelinerek namaz kılındığı takdirde namaz sahihtir. Kâbe'nin duvarına inşa edilmemiş ve bitiştirilmemiş her türlü sütre Kâbe'nin binasından bir parça teşkil etmediği için ona doğru kılınan namaz bâtıldır. Kâbe'nin üzerine dikilen kazık veya mızrak gibi sütrelerde ise namazın sahih veya bâtıl olduğu yönünde iki görüş vardır.[187] Mâlikîler'e göre mezhep içinde farklı görüşler olmakla beraber namazda havaya değil Kâbe'nin binasına doğru yönelmek gerekir. Dolayısıyla Kâbe'nin sırtında örtü olmaksızın namaz kılmak havaya doğru namaz kılmak demektir. Sırtında örtü olduğu hâlde namaz kılmak tıpkı içinde namaz kılmaya benzediği için namaz hükmünü alır.[188]

Kâbe'de önünde sütre olmaksızın münferit olarak namaz kılanın, önünden geçenlere müdahalesi tavafın da bir nevi namaz sayılması sebebiyle doğru değildir. Önden geçenler namaz saflarının arasından geçmiş kabul edilirler.[189] Ahmed b. Hanbel'e göre Mekke'de namaz kılmak diğer yerlerde kılınan namazlardan farklı oluşu, Mekke'nin kendine has bir pozisyonunun bulunması, namaz kılanlar için tavaf yapanların engellenmesinin izdihama ve yığılmalara sebebiyet vermesi ve Hz. Peygamber'in Kâbe'nin bir bölümü

[180] Şeybânî, *el-Asl*, 1/453-454.
[181] İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî*, 1/285.
[182] Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/121.
[183] Takıyyüddin b. Muhammed İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ* (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 5/330.
[184] İbn Useymîn, *eş-Şerhu'l-mümti'*, 2/255.
[185] Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/121.
[186] İbn Mâce, "el-Mesâcid ve'l-cemâât", 4 (No. 746).
[187] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/207.
[188] Mâzerî, *Şerhu't-Telkîn*, 1/485, 1/491.
[189] Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî*, 1/336; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/635-636.

olan Hicr tarafında önüne sütre edinmeksizin namaz kılarken gerek tavaf amaçlı gerekse başka amaçla insanların önünden geçmelerine müdahale etmemesi örneğinde olduğu üzere Kâbe'de sütresiz namaz kılınmasında bir sakınca yoktur.[190]

Hanefîler'e göre Kâbe yıkılmış olsa ve insanlar Kâbe'nin bulunduğu yerde halka şeklinde Kâbe'nin bir cüzüne doğru yönelerek ister imamla isterse münferit olarak namaz kılsalar bu durum caizdir. İbn Abbas'ın, Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) zamanında yıkılan Kâbe tamir edilmek maksatlı yerinden kaldırılırken tamir edilen bu kısmın önüne bir serginin asılmasını emretmesi de namaz kılanların bir sütre edinmesi gerektiğine matuftur.[191] O hâlde gerek İbn Zübeyr gerekse Haccâc b. Yûsuf (öl. 95/714) zamanında Kâbe inşa edilirken Kâbe'nin yeri dönüşüme uğrasa da insanlar her zaman Kâbe'nin konumuna doğru namazlarını ifa etmişlerdir. Namazları da geçerli sayılmıştır. Buna mukabil İmam Şâfiî'ye göre imam önüne sergi koymadığı müddetçe namaz caiz değildir. Çünkü vacip olan, namazda Kâbe'ye yönelmektir. Kâbe ise hem konum hem de binanın bütününün ismi olduğuna göre bu bütünlük ancak sütre ile tamamlanır. Böylelikle sütre Kâbe'nin bir müştemilatı olmakta ve manen onun bir cüzünü karşılayıcı bir rol üstlenmektedir. Buna mukabil İbn Abbas'a göre Kâbe yıkılırsa ona yönelme farziyeti de düşer.[192]

5. Sonuç

Bu araştırmayla sütrenin, İslâm hukukunda anlam yelpazesinin ne kadar geniş olduğu, pek çok fıkhi konuya kaynaklık teşkil ettiği, özellikle de açık arazi ve büyük camilerde namaz kılanların önünden geçenlerin engellenmesi ve huşûun sağlanmasına önemli katkı sağladığı dikkatlerden kaçmamıştır. Sütrenin meşruiyetinin sünnetle sabit olduğu gözlemlenmiştir. Namaz esnasında sütre edinmenin hükmünün birtakım gerekçeler çerçevesinde bazı fukahaya göre müstehap, bazı fukahaya göre terk edilmesinin mekruh olduğu görülmüştür. Hadiste eyer arkalığı diye tabir edilen sütrenin duvar veya direk, bu mümkün değilse yere sopa veya çubuğun dikilmesi, bu da mümkün değilse namaz kılınacak mekânın seccade gibi tesviye edilmesi, bu da imkânsızsa yere çizgi çekilmesi gibi mertebelerinin bulunduğu müşahede edilmiştir. Hadiste ifade buyrulan eyer arkalığı ulemaca bir kıstas tayin edilmiş, bu bağlamda sütrenin boyunun farklı görüşler bulunmakla birlikte genelde bir zirâ, eninin ise en az bir mızrak kalınlığı olarak takdir edildiği tespit edilmiştir. Namaza başlanmadan önce sütrenin sağ ya da sol alın tarafına hizalanarak kıbleye yönelinmesi gerektiğine şahit olunmuştur. Sütre ile namaz kılanın arasındaki mesafenin en uzak üç zirâ, en kısa bir karış olacağı, namaz kılanla sütresinin arasından geçenin günah işlediği, sütrenin ötesinden geçenin ise günahkâr olmadığı, sütresiz namaz kılanın secde mahalli dışında herhangi bir mesafeden önünden geçilebileceği, secde mahallinden geçenin bazı işaret ve ikazlarla engellenebileceği görülmüştür. Bu minvalde ekser ulemâya göre erkekler "Sübhanallah" diyerek, kadınlar ise tesbih yerine seslerini yükseltmeden işaret ya da sağ parmaklarının sırtını sol avuçlarının üstüne vurarak veya el çırparak önünden geçmek isteyenleri bu şekilde uyarabilmektedirler. Son olarak Kâbe'nin içinde ve üstünde sütresiz namaz kılınamayacağı, ama Kâbe'nin etrafında sütresiz namazın ifa edilebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned.* 8 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Aynî, Bedreddin b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye.* 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2000.

[190] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* 2/179-180.
[191] Serahsî, *el-Mebsût*, 2/78-79.
[192] Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1/120-121; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr,* 2/207-208.

Bereketî, Muhammed Amîm. *et-Ta'rîfâtü'l-fıkhiyye.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Beyhakī, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Buhûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfü'l-kınâ an metni'l-İknâ',* 15 Cilt. Suudi Arabistan: Vizâratü'l-Adl, 2000.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Erkal, Mehmet. "Arşın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 3/411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Hattâb, Muhammed b. Abdurrahman. *Mevâhibü'l-celil li-şerhi muhtasarı Halîl.* 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkī. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr.* 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Ebî Zeyd, Ebû Muhammed. *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 1999.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî.* 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbni Mâce.* 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-'Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.

İbn Mâze, Ebü'l-Meâlî Burhânüddin. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî.* 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 2004.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd b. Ahmed. *el-Beyân ve't-Tahsîl.* 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin b. Muhammed. *el-Fetâva'l-Kübrâ.* 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Useymîn, Muhammed b. Salih. *eş-Şerhu'l-mümti' alâ Zâdi'l-Müstakni'.* 15 Cilt. b.y.: Dâru İbni'l-Cevziyye, 1428.

İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed. *Fethu'l-Kadîr.* 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî. *el-Mühimmât fî şerhi'r-Ravza ve'r-Râfiî.* 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *ez-Zahîre.* 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'.* 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1986.

Kâşgarî, Ebû Abdillâh Sedîdüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî. *Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübtedî.* Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2007.

Kevkeb Abîd, el-Hâce. *Fıkhü'l-ibâdât ale'l-Mezhebi'l-Mâlikî.* Dımaşk: Matbaatü'l-İnşâ, 1986.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr.* 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkıllî. *Şerhu't-Telkîn.* 5 Cilt. b.y.: Dâru'l-Garb, 2008.

Mergīnânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb.* 9 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-tâlibîn.* 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.

Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkādir. *Muhtâru's-sıhâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Sâvî, Ebü'l-Abbas Ahmed. *Hâşiyetü's-Sâvî ale'ş-Şerhi's-sağîr.* 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Maârif, ts.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhü's-Siyeri'l-kebîr.* 5 Cilt. b.y.: y.y., 1971.

"Setrü'l-avret", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* 24/173. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.

"Sütretü'l-musallî", *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyyetü'l-Kuveytiyye.* 24/177. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1427.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl.* 5 Cilt. Keratşi: İdâratü'l-Kur'an, ts.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Câmiu's-sağîr.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc.* 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Taberânî, Ebü'l-Kāsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr.* 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Tahtâvî, Ahmed b. İsmail. *Hâşiyetü't-Tahtâvî alâ Merâkı'l-felâh.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Tenûhî, Ebu't-Tâhir İbrahim b. Beşir. *et-Tenbîh alâ mebâdii't-tevcîh.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî.* 5 Cilt. Mısır: Matbaa Mustafa el-Bâbî, 1975.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 345-364, doi: 10.33931/dergiabant.1722965

Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası Uygulamaları Üzerine Fıkhî Bir İnceleme

A Jurisprudential Review on Management Contract-Based Lease Certificate Applications

Mustafa ÇAKIR[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 19.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 21.08.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: İslâm'ın ticari hayata dair düzenlemeleri kapsamında faizin kesin bir dille reddedilmesi ve buna dayalı kredi sisteminin tasfiye edilmesi Müslümanları dinen mahzur içermeyen finansman modellerini uygulamaya ve bu kapsamda daha farklı yöntemler geliştirmeye sevk etmiştir. Kira sertifikaları (sukûk) İslâmî ilkelere uygun finans hizmeti sunma arayışındaki kurumların faize dayalı geleneksel finansman yöntemlerine alternatif bir borçlanma ve yatırım aracı olarak geliştirilen ürünlerden biridir. Makale, kira sertifikası ihraçları içerisinde yaygın bir model olarak uygulanmakta olan yönetim sözleşmesine dayalı sertifika modelinin fıkhî açıdan değerlendirilmesini konu edinmektedir. Bu kapsamda ilk olarak yönetim sözleşmesine dayalı sertifika yapısının mahiyeti ele alınmış, ardından uygulamaların fıkhî ilkelere uygunluğu incelenmiştir. Sonuç olarak yönetime konu portföy dayanak varlıkları içerisinde alacakların yer alabilmesi, varlık portföyü üzerinde mülkiyet hakkı, beklenen kârın temini ve alacaklara yönelik düzenlenen garanti hükümleri ile portföy geri alım taahhüdüne dair hükümlerde eleştiriye açık bazı hususların olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Finansman, Kira Sertifikası, Sukûk, Yönetim Sözleşmesi.

&

Abstract: Within the scope of Islam's regulations on commercial life, the categorical rejection of interest and the liquidation of the credit system based on it have led Muslims to implement financing models that are not religiously objectionable and to develop different methods within this scope. Lease certificates (sukūk) are one of the products developed as an alternative borrowing and investment tool to traditional interest-based financing methods for institutions seeking to provide financial services in accordance with Islamic principles. The article deals with the evaluation of the management contract-based certificate model, which is widely used as a model among lease certificate issuances, from the Islamic jurisprudential perspective. In this context, firstly the nature of the certificate structure based on the management contract was discussed, and then the compliance of the practices with the Islamic jurisprudential principles was examined. As a result, it has been determined that there are some issues open to criticism in the provisions regarding the inclusion of receivables, in the underlying assets of the portfolio subject to management, the right of ownership over the asset portfolio, the provision of the expected profit, the guarantee provisions for receivables and the portfolio repurchase commitment.

Keywords: Islamic Law, Funding, Lease Certificate, Sukūk, Management Contract.

Atıf/Cite as: Çakır, Mustafa. "Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası Uygulamaları Üzerine Fıkhî Bir İnceleme". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 345-364. doi: 10.33931/dergiabant.1722965

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Mustafa Çakır, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, hoca_mustafa_@hotmail.com.

1. Giriş

Çağdaş bir finansal enstrüman olarak düzenlenen kira sertifikaları[2] (sukûk),[3] bono ve tahvil gibi faiz getirisi sunan geleneksel borçlanma araçlarına karşı şer'î uyumlu bir alternatif ortaya koyma düşüncesinden hareketle oluşturulmuş bir yatırım aracıdır. Günümüzde faizsiz finans kuruluşları başta olmak üzere hazine ve özel sektör bünyesindeki ekonomik kurumların nakit veya proje temelli finansman ihtiyacını faizsiz yollarla karşılamak üzere modellendirilen sukûkun İslâm tarihindeki temelleri henüz sahâbenin hayatta olduğu Emevîler döneminde tartışılan menkul kıymetleştirme uygulamalarına kadar uzanmaktadır.[4] Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. yüzyılın sonlarına doğru (1775'ten itibaren) devlet borçlarını finanse etmek amacıyla vergi toplama hakkını dayanak varlık olarak kullandığı esham[5] uygulaması da bazı araştırmalarda sukûk benzeri bir menkul kıymetleştirme işlemi olarak değerlendirilmektedir.[6] Günümüzde uygulanan şekliyle sukûkun faizli borçlanma araçlarına karşı şer'î bir alternatif olarak geliştirilmesine dair ilk fikirler 1976 yılında Mekke-i Mükerreme'de düzenlenen I. Uluslararası İslam İktisadı Kongresi'ne kadar uzanmaktadır.[7] Takip eden süreçte Ürdün Evkaf Bakanlığı'nın 1978'de bazı vakıf arazilerinin imarı için ihraç ettiği mukâraza senetleri, sukûk uygulamasının ilk modern örnekleri arasında yerini almıştır.[8] 1980 ve sonrası Malezya ve Pakistan'da da sukûk ihraçları gerçekleşmiştir. Sukûkun yaygın bir piyasa ürünü halini alması ve Avrupa'yı da içine alacak şekilde yaygınlaşması ise 2001 yılı sonrasını bulmuştur.[9]

Türkiye'de kira sertifikaları ile ilgili ilk düzenleme, 2010 yılında Sermaye Piyasası Kurulunun yayımladığı "Kira Sertifikalarına ve Varlık Kiralama Şirketlerine İlişkin Esaslar Hakkında Tebliğ"[10] ile yapılmış; anılan tebliğde münhasıran kiralama (icâre) modeline dayalı yapı düzenlenmiştir. 2013 yılında

---

[2] Kira Sertifikaları Tebliği'nde kira sertifikası, "her türlü varlık ve hakkın finansmanını sağlamak amacıyla varlık kiralama şirketi tarafından ihraç edilen ve sahiplerinin bu varlık veya haktan elde edilen gelirlerden payları oranında hak sahibi olmalarını sağlayan menkul kıymet" olarak tanımlanmıştır (Kira Sertifikaları Tebliği (KST), *Resmî Gazete* 28670 (7 Haziran 2013), md. 3/1-h).

[3] Sukûk, Farsça'dan (چَك) Arapça'ya geçen sak (صكّ) kelimesinin çoğulu olup, borcu ya da bir varlık üzerindeki hakkı temsil eden senet niteliğindeki belge anlamına gelmektedir (Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 10/457). Modern İslâmî literatürde Türk mevzuatındaki "kira sertifikası" tabirini karşılamak üzere kullanılan sukûk; belli bir mal, menfaat, hizmet ya da proje varlıkları veya yatırım faaliyeti üzerinde eşit değerdeki hisseleri temsil eden malî vesikalar olarak tanımlanmaktadır (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), *el-Meâyîru'ş-şer'iyye* (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1437/2015), Standart no: 17-2; Abdullah Durmuş, "Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukûk ve Fıkhî Açıdan Tahlîli", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İslam İktisadı Özel Sayısı)* 16 (2010), 143). Türkiye'de hâlihazırda gerçekleştirilmekte olan kira sertifikası ihraçları 2013 yılında yapılan düzenleme ile birlikte kira temelli uygulamalarla sınırlı olmamasına rağmen halen bu uygulamaları ifade etmek için "kira sertifikası" tabirinin kullanılması kanaatimizce gözden geçirilmeye değerdir. Bununla birlikte ülkemizde hukuken yürürlükte olması sebebiyle çalışmamızda daha çok bu kavram kullanılmıştır.

[4] Bu konuda bk. Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2009), "Büyû'", 40; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1428/2007), "Büyû'", 44.

[5] Devletin iç borçlanma yöntemi olarak uyguladığı bu sistem "Mukâtaa adıyla bilinen vergi kalemlerinden bazılarına ait yıllık nakdî gelirlerin, *faiz* denilen belirli bölümlerinin sehimler halinde dilimlenerek özel şahıslara *mıaccele* adı verilen bir peşin meblağ karşılığında "kaydı hayat" şartı ile satılması" şeklinde açıklanmaktadır. Bk. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022), 1/184).

[6] Murat Çizakça, *İslam Ekonomisi ve Finansına Giriş* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2019), 159; Mustafa Oral, *Türkiye'de Katılım Bankacılığının Finansal Enstrümanları: Alternatif Bir Finansman Modeli Olarak Sukuk* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 22.

[7] Eşref Muhammed Devâbe, *es-Sukûku'l-İslâmiyye – Beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 1430/2009), 49.

[8] Dilşad Tülgen Çetin, *İslami Finans Sisteminde Sukuk* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2021), 34. 1978 Ürdün İslâm Bankası Kanununda mukâraza senetleri, "sermaye karşılığı sahiplerine verilip kârda ortaklığı temsil eden eşit kıymetteki kıymetli evrak olarak tanımlanmıştır (Hasan Abdullah el-Emîn, "Senedâtü'l-mukâraza ve senedâtü'l-istismâr", *Mecelletü Mecmaʿi'l-Fıkhi'l-İslâmî* 4/3 (1408/1988), 1836). Vakıf varlıklarının restorasyonu ve gelir sağlayan kamu projeleri oluşturmak amacıyla 1981'de Ürdün'de mukâraza senetleri ismiyle geçici kanun çıkarılmıştır. Fakat bu senetlerin gerçek bir mudârebe ortaklığından çok sermaye ve gelir garantisi sunan borç senetlerinden ibaret olduğu yönünde bazı tespitler de ortaya konulmuştur (Emîn, "Senedâtü'l-mukaraza ve senedâtü'l-istismâr", 1840). Benzer diğer tespitler için bk. Devâbe, *es-Sukûku'l-İslâmiyye*, 50 vd.

[9] Muhammed Abdülğaffâr eş-Şerîf, "Sukûku'l-müşâreke – Hükmüha'ş-şer'î ve tertîbâtüha'l-idâriyye ve'l-kânûniyye", *Mecelletü Mecmaʿi'l-Fıkhi'l-İslâmî* 17/3 (1430/2009), 269; *İslami Sermaye Piyasalarında Sukukun Rolü*, çev. Şerif Ahmet Saman (PDF: İSEDAK, 2019), 9-10; Çetin, *İslami Finans Sisteminde Sukuk*, 34-35.

[10] 1 Nisan 2010 tarihli ve 27539 sayılı R.G.

yayımlanan Kira Sertifikaları Tebliği[11] ile uygulamanın kapsamı genişletilerek farklı dayanak sözleşmelere bağlı sertifika ihraçlarına imkân tanınmıştır.

Türkiye'de fiilen ilk sukûk ihracı Kuveyt Türk Katılım Bankası tarafından 2010 yılında döviz cinsinden ve yabancı yatırımcıya yönelik olarak uygulanmıştır. Devlet tarafından gerçekleştirilen ilk kira sertifikası uygulaması ise Hazine aracılığıyla 2012 yılında olmuştur.[12]

Türkiye'de Hazine (HMVKŞ) tarafından gerçekleştirilen kira sertifikası ihraçları, 4749 sayılı Kamu Finansmanı ve Borç Yönetiminin Düzenlenmesi Hakkında Kanun'un 7/A Maddesi uyarınca yapılmaktadır. Özel sektör tarafından gerçekleştirilen ihraçlarda ise, 2013 yılında yayımlanan III-61.1 sayılı Kira Sertifikaları Tebliği hükümleri dikkate alınmaktadır.

Türkiye'deki yasal düzenlemeler kapsamında varlık kiralama şirketleri (VKŞ);

a) Sahipliğe,

b) Yönetim sözleşmesine,

c) Alım-satıma,

d) Ortaklığa,

e) Eser sözleşmesine,

f) Bu sayılanların birlikte kullanılması esasına dayalı (hibrit) sertifika çıkarabilme hakkına sahiptir.

Kira sertifikaları halka arz edilmek üzere ihraç edilebildiği gibi, halka arz edilmeksizin tahsisli/nitelikli yatırımcıya satılmak üzere düzenlenebilmektedir.

Büyük çaplı projelerin faizsiz yoldan finansmanına imkân sağlaması ve sermayenin tabana yayılarak küçük tasarruf sahiplerinin de yatırımlardan pay almasına olanak sağlaması yönüyle önemli bir yatırım alternatifi oluşturan[13] kira sertifikalarının yapısı, çeşitleri, Türkiye ve dünya piyasalarındaki yeri hakkında akademik düzeyde pek çok çalışma yapılmış; konunun fıkhî boyutu uluslararası ilmî toplantıların gündemini oluşturmuştur.[14]

Ülkemizde kira sertifikalarının (sukûk) fıkhî boyutu hakkında görebildiğimiz en kapsayıcı çalışma Abdullah Durmuş'un "Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukûk ve Fıkhî Açıdan Tahlîli" konulu makalesi olup bu çalışmada mal ve menfaat satışı ile ortaklık temelli teorik bir tasnif üzerinden sukûk hakkında özet mahiyette genel bir fıkhî değerlendirmede bulunulmuştur.[15] Yine müstakil sözleşme temelli uygulamalar bağlamında Mahmut Samar, "Fıkhî Açıdan Altın Tahvili ve Altına Dayalı Kira Sertifikası İhracı" konulu makalesinde Hazine tarafından icâre/sahiplik modeli üzerinden altına dayalı uygulanan sertifika türünü değerlendirmiştir.[16] Bir diğer model örneğinde Mohamed Sylla "İslam Hukuku Açısından Müşareke Sukuku" konulu yüksek lisans tezinde, ortaklığa dayalı uygulama modelini Sudan tecrübesini de dikkate alarak tahlil etmiştir.[17] Bunların dışında, sukuk uygulamalarındaki faiz hilelerini tespit ve değerlendirmek üzere Khaleel Radhwan Zaidan Zaidan tarafından yüksek lisans tezi olarak

[11] 7/6/2013 tarihli ve 28670 sayılı R.G.

[12] Servet Bayındır, *40 Soruda Sukûk ve Borsa* (İstanbul: İktisat Yayınları, 2021), 77.

[13] Muhammed Takî el-Osmânî, "es-Sukûk ve tatbîkâtüha'l-muâsıra", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 2-3 (754-755).

[14] İslâm İşbirliği Teşkilatının, İslâm İktisadı Araştırmaları Merkezi ile 2010 yılında Cidde'de düzenleyip tavsiye kararları aldığı Sukûk Zirvesi (Bk. "et-Tavsiyât", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 1-11 (839-850)) de dâhil ilki 1988 yılındaki 4. dönem toplantısında mukâraza senetleri hakkında olmak üzere; 15, 17, 20 ve 25. dönem toplantılarında bu konuya farklı boyutlarıyla yer vererek aldığı kararlar ve yine AAOIFI'nin 2001 yılında başlattığı çalışmalar neticesinde 2003 yılında çıkarmış olduğu standart bu kapsamda zikredilmeye değerdir.

[15] Durmuş, "Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukûk ve Fıkhî Açıdan Tahlîli", 141-156.

[16] Mahmut Samar, "Fıkhî Açıdan Altın Tahvili ve Altına Dayalı Kira Sertifikası İhracı", İslam *Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 307-336.

[17] Mohamed Sylla, *İslam Hukuku Açısından Müşareke Sukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

hazırlanmış "el-Hiyelü'r-ribeviyye fî tatbîkati's-sukûki'l-istismâriyye – Dirâse fıkhiyye mukârene" adlı bir çalışma da mevcuttur.[18]

Hâlihazırda Türkiye'de yaygın olarak uygulanmakta olan yönetim sözleşmesine dayalı kira sertifikası modelini fıkhî yönüyle değerlendiren müstakil akademik bir çalışma görebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Bu ve bunun yanında özellikle günümüzde geleneksel borçlanma araçlarına karşı meşru bir alternatif olarak önerilen kira sertifikaları hakkında genel olarak öne sürülebilen; rekabet adına dolaylı yollarla geleneksel borçlanma araçları ile aynı özellikleri taşıyacak tekniklerle tasarlandığı,[19] kurgusal varlıklar üzerinden yapılandırılıp gerçekte değişken oranlı bonolardan farksız olduğu[20] gibi eleştiriler mevcut uygulamaların fıkhî boyutu üzerinde özel çalışmalar yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Bu çalışmada, makalenin hacmi de dikkate alınarak günümüzdeki kira sertifikası uygulamalarından yaygın bir model olarak uygulanan Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası modelinin uygulama boyutu fıkhî açıdan ele alınacaktır.

2. Yönetim Sözleşmesine Dayalı Sertifika Yapısının Mahiyeti

Kira Sertifikaları Tebliğinde yönetim sözleşmesine dayalı kira sertifikaları, "Kaynak kuruluşa ait varlık veya hakların vade boyunca kiralanması da dâhil olmak üzere VKŞ lehine yönetilmesi neticesinde elde edilen gelirlerin sözleşme hükümleri çerçevesinde VKŞ'ye aktarılması amacıyla ihraç edilen kira sertifikalarıdır." şeklinde tanımlanmıştır.[21]

Tebliğ'de, yönetim sözleşmesine dayalı olarak yapılacak ihraçlarda, Kaynak Kuruluş ile VKŞ arasında düzenlenecek sözleşmelerin, "kaynak kuruluşa ait varlık veya hakların mülkiyeti devredilmeksizin VKŞ lehine yönetilmesi" esasına dayalı olarak uygulanacağı belirtilmiştir.[22] Bu düzenleme doğrultusunda VKŞ ve Kaynak Kuruluş arasındaki hukukî ilişki ile yönetim konusu varlıklar üzerindeki tasarruflara dair yetkinin mahiyeti doktrinde intifa hakkı ve vekâlet sözleşmesi üzerinden değerlendirmelere konu olmuştur. Buna göre, yönetim sözleşmesine dayalı kira sertifikaları, bir yönüyle Türk Medenî Kanununda (TMK) düzenlenen; varlık ve haklar üzerine kurulabilen ve sahibine hakkın konusu olan malı zilyetliğinde bulundurma, yönetme, kullanma ve ondan yararlanma yetkileri sunan intifa hakkına[23] benzetilebilmiştir.[24] Esasen ilgili Tebliğde özellikle geçen "mülkiyet devri olmaksızın yönetme" kaydı da bu fikri doğrulamaktadır. Yine bir başka açıdan taraflar arası ilişki, Türk Borçlar Kanununda (TBK) "vekilin vekâlet verenin bir işini görmeyi veya işlemini yapmayı üstlendiği sözleşme" şeklinde tanımlanan[25] vekâlet sözleşmesi mahiyetinde görülmüştür.[26] Buna göre, yönetim sözleşmesinde yöneten tarafın kendi işletmesine sahip olmayıp işletme sahibi adına (onun) işletmesini yönetmesi; yönetim sözleşmesine dayalı kira sertifikasında ise kaynak kuruluşun kendi işletmesine sahip olup onu VKŞ adına yöneten taraf olması, taraflar arasındaki ilişkinin vekâlet olmasını gerektirdiği şeklinde yorumlanmıştır.[27] Uygulamada taraflar arasında düzenlenen sözleşmelerin "Yönetim Sözleşmesi" veya "Vekalet ve Yönetim sözleşmesi" adı altında düzenlenebilmekte olduğu ve konu itibarıyla Kaynak Kuruluşun, portföy varlıklarını kendi adına ve VKŞ hesabına vekâleten yönetmesini konu edindiği görülmektedir.

Sonuç olarak yönetim sözleşmesine dayalı sertifikalarda, sahipliğe dayalı (icâre) yapıda olduğu gibi dayanak varlık ve hakların tapu yoluyla VKŞ'ye devir ve tescili gibi maliyetli operasyonel işlemler gerektiren bir uygulama süreci yerine taraflar arasında yapılacak devir sözleşmesi ile operasyonel işlem yükü, masraf ve zaman kaybının önüne geçilmek istenmektedir. Taraflar arasında akdedilen devir

[18] Khaleel Radhwan Zaidan Zaidan, *el-Hiyelü'r-ribeviyye fi tatbîkati's-sukûki'l-istismâriyye – Dirâse fıkhiyye mukârene* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023).

[19] Osmânî, "es-Sukûk ve tatbîkatüha'al-muâsıra", 3 (755); Bayındır, *40 Soruda Sukûk ve Borsa*, 67.

[20] Mahmoud A. El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2006), 109-110; Timur Kuran, *İslam ve Ekonomik Azgelişmişlik*, çev. Abdullah Cemal Balcı (Ankara: Efil Yayınevi, 2019), 31-32.

[21] KST, md. 6/1.

[22] KST, md. 6/2.

[23] Türk Medeni Kanunu (TMK), *Resmî Gazete* 24607 (08 Aralık 2001), Kanun no. 4721, md. 794, 803.

[24] Ahmet Fatih Alpay, *Türk Hukukunda Kira Sertifikası* (İstanbul: Platon Plus Yayıncılık, 2023), 84-85.

[25] Türk Borçlar Kanunu (TBK), *Resmî Gazete* 27836 (4 Şubat 2011), Kanun No. 6098, md. 502.

[26] Erdem Bafra, *İslami Bankacılıkta Sukuk (Kira Sertifikaları) ve Uygulaması* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 114.

[27] Alpay, *Türk Hukukunda Kira Sertifikası*, 85.

sözleşmesi ile varlıklar (yatırımcı adına) VKŞ'ye devredilmiş kabul edilmekte ve kaynak kuruluş, devrettiği bu varlıkları sonrasında VKŞ adına yönetmektedir.[28]

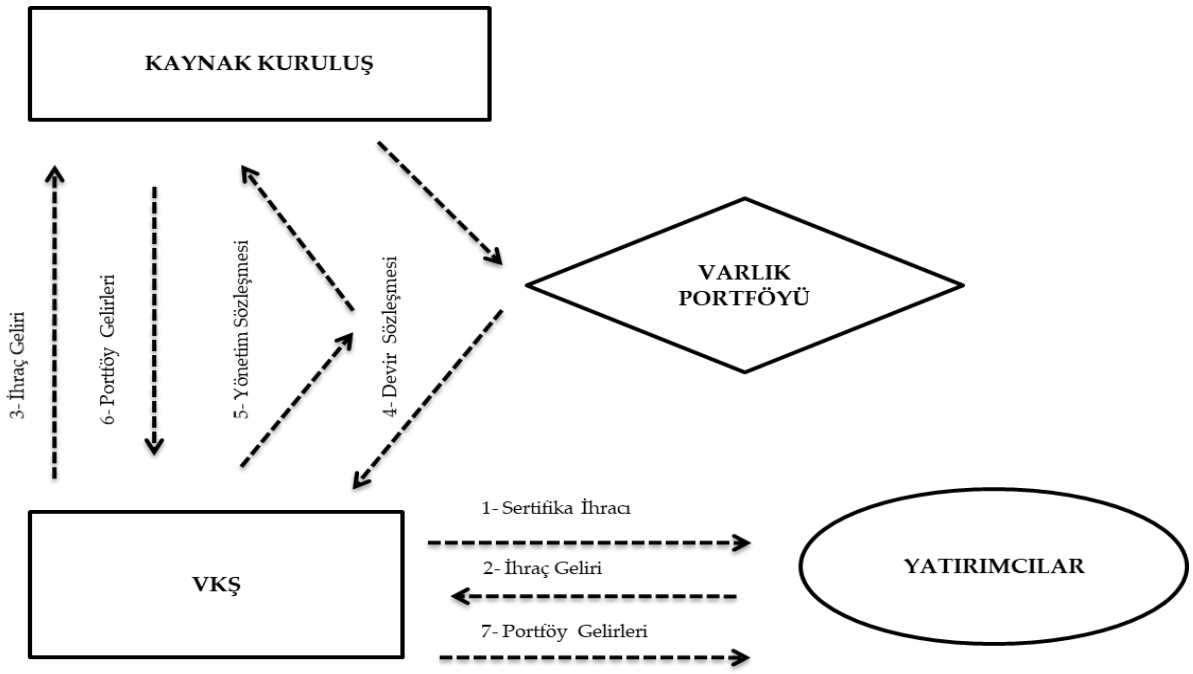
3. Yaygın Olarak Uygulanan Modeller

Yönetim sözleşmesine dayalı sertifika yapılarında yönetim konusu, Kaynak Kuruluşun çeşitli varlık içeriğine sahip kendi mülkiyetindeki yatırım varlıklarından oluşturulan portföyün VKŞ ve yatırımcılar adına yönetilmesi şeklinde olabildiği gibi, VKŞ tarafından gerçekleştirilen ihraç kapsamında sertifika sahiplerinden toplanıp yönetmek üzere Kaynak Kuruluşa devredilen nakdin yönetiminden veya her iki yöntemi de içeren (hibrit) yapıda olabilmektedir.

3.1. Varlık Portföyünün Yönetimine Dayalı Model

Kaynak Kuruluşun kendisine aktarılan ihraç geliri karşılığında kendi varlıklarından oluşturup VKŞ adına yönettiği ihraç yapısı şöyledir:

Şekil 1: Varlık Portföyünün Yönetimine Dayalı Sertifika İhraç Yapısı



Kaynak: Yazar tarafından çizilmiştir.

İşlem adımları:

1. VKŞ tarafından kira sertifikası ihraç edilir.
2. VKŞ, yatırımcıdan topladığı ihraç tutarını Kaynak Kuruluşa (fon kullanıcı) aktarır.
3. Kaynak Kuruluş, ihraç tutarına karşılık olarak oluşturduğu portföy varlıklarını[29] VKŞ'ye devir ve temlik/tahsis[30] eder.[31]

[28] Kenan Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları* (İstanbul: TKBB Yayınları, 2017), 80-81.

[29] Yönetim sözleşmesine dayalı kira sertifikası ihraçlarında Kaynak Kuruluş tarafından oluşturulan portföy varlıkları Başlangıç Portföy Varlıkları olarak baştan belirlenmiş olabileceği gibi Katılım Finans ilkeleri doğrultusunda Kaynak Kuruluş tarafından da oluşturulabilmektedir.

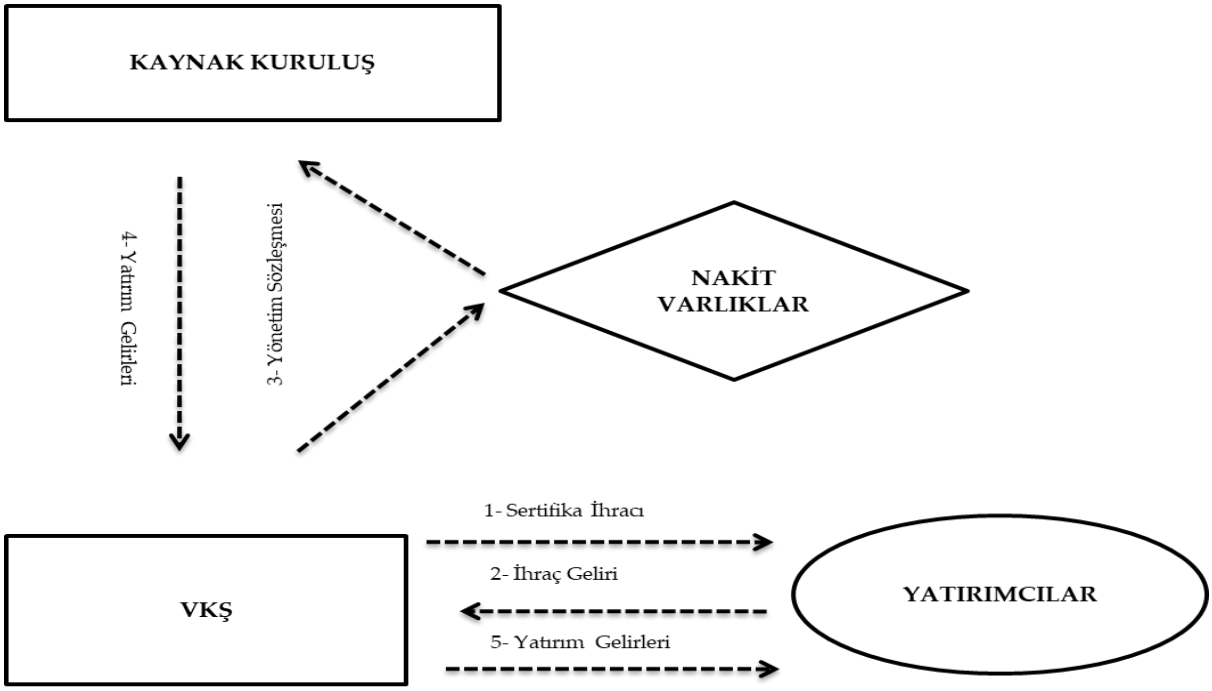
[30] Buradaki "tahsis etme" ifadesi, Kaynak Kuruluşun portföy varlıklarını – hukuken mülkiyet devri olmaksızın - VKŞ adına mülkiyetinde bulundurmasını ifade etmektedir. Mesela bk. TF Varlık Kiralama Anonim Şirketi İhraççı Bilgi Dokümanı (TFVKŞİBD), TF Varlık Kiralama A.Ş. (23.11.2023), 39; Kira Sertifikası İhraç Programı Temel Hüküm ve Koşulları (KSİPTHK), Vakıf Varlık Kiralama A.Ş. (07.09.2023), 30; Ziraat Katılım Varlık Kiralama A.Ş. Sermaye Piyasası Aracı Notu (ZKVKŞSPAN), Ziraat Katılım Varlık Kiralama A.Ş. (30.10.2023), 13. Uygulamada ayrıca düzenlenen bazı devir sözleşmesi örneklerinde "Devreden

4. Kaynak Kuruluş tarafından oluşturulan portföy, taraflar arasında gerçekleştirilen yönetim sözleşmesine istinaden Kaynak Kuruluş tarafından VKŞ'nin vekili sıfatıyla yönetilir. Bu noktada Kaynak Kuruluş, ihraç tutarına karşılık gelen başlangıç portföy varlıklarını ikame varlıklarla değiştirebilme hakkına sahip olabilmektedir.
5. Kaynak Kuruluş, yönettiği portföyden elde edilen geliri VKŞ'ye aktarır. Elde edilen gelirin beklenen gelir oranını aşması durumunda aşan bu miktar vekâlet ücreti olarak Kaynak Kuruluşa kalır. VKŞ Kaynak Kuruluş tarafından yapılan ödemeleri yatırımcılara aktarır.
6. İtfa tarihinde Kaynak Kuruluş, portföyü, itfa bedelini VKŞ'ye ödemek suretiyle tasfiye eder ve elde edilen bu tutar VKŞ tarafından yatırımcılara aktarılarak sertifikaların itfası tamamlanır.[32]

3.2. Nakit Yönetimine Dayalı Model

Yönetim sözleşmesine dayalı kira sertifikası uygulamalarında yönetilecek portföy içeriği, bankanın müşterilerine sunacağı nakit finansman desteği[33] için kaynak temini amacıyla yatırımcılardan VKŞ yoluyla topladığı nakit varlıkların kendisi olabilmektedir. Yatırım vekâleti esasına dayalı fon yönetimi olarak da adlandırılabilecek bu modele dayalı gerçekleştirilmiş örnek ihracın işleyişi özetle şöyledir:

Şekil 2: Nakit Yönetimine Dayalı Sertifika İhraç Yapısı



Kaynak: Yazar tarafından çizilmiştir.

1. VKŞ fon temini amacıyla sertifika ihracında bulunur.
2. İhraçtan elde edilen gelir, müşterileriyle yapacağı murabaha işlemlerinde kullanılmak[34] ve/veya faizsiz yatırım araçlarında değerlendirilmek üzere vekil olarak tayin edilen Kaynak Kuruluşa (fon kullanıcı/banka) teslim edilir.

tarafından inançlı mülkiyet esaslarına göre Devralana devir ve temliki" ifadesi yer almaktadır. Mesela bk. Devir Sözleşmesi (DS), KT Kira Sertifikaları Varlık Kiralama A.Ş. (ts).

[31] Bu kısımda Kaynak Kuruluşun Banka olduğu uygulamalarda portföy varlıkları bankanın kendi mülkiyetindeki yatırım araçlarından oluşurken, banka dışındaki kaynak kuruluşlarla gerçekleştirilen ihraçlarda portföy, ilgili kaynak kuruluşun kendi faaliyet alanına dair mevcut veya vekâlet yoluyla kendisine verilen yetki yoluyla VKŞ hesabına piyasadan temin edilecek varlıklardan oluşabilmektedir. Örnek olarak bk. Mutlu Avukatlık Ortaklığı (MAO), *Hukuki İnceleme Raporu* (28.02.2025), 4.

[32] TFVKŞİBD, 42-43; Vakıf Varlık Kiralama Anonim Şirketi İhraççı Bilgi Dokümanı (VVKŞİBD), Vakıf Varlık Kiralama A.Ş. (26.10.2023), 24-25.

[33] Sertifika Hüküm ve Şartları (SHŞ), Bereket Varlık Kiralama A.Ş. (07.02.2018).

[34] Vekâleten Yönetim Sözleşmesi (VYS), Bereket Varlık Kiralama A.Ş. (07.02.2018), md. 1.

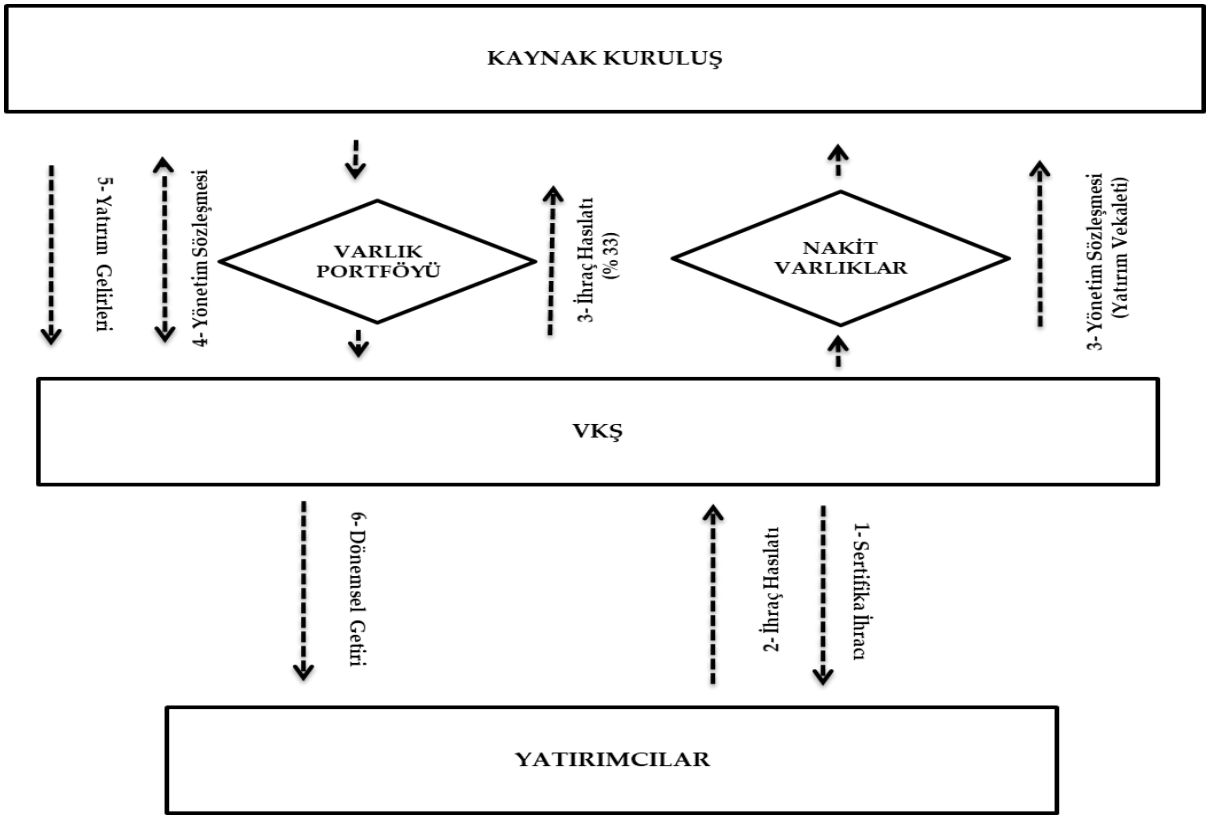
3. Kaynak Kuruluş, murabaha işlemleri ve/veya faizsiz yatırım araçlarından elde ettiği kârın belirlenen belli bir kısmını periyodik olarak yatırımcılara dağıtmak üzere VKŞ'ye aktarır; kalan miktar vekâlet ücreti olarak kendisinde kalır.
4. Vade sonunda Kaynak Kuruluş, yatırım bedelini (sermaye), yatırımcılara ödenmek üzere VKŞ'ye aktarır.[35]

3.3. Hibrit Model

Hibrit yapıya dayalı kira sertifikaları, iki ya da daha fazla dayanak sözleşmenin karma bir yapıda birleştirildiği sertifikalardır. Türkiye'deki mevzuat düzenlemeleri kapsamında hâlihazırda ihracına izin verilmiş; sahipliğe, yönetim sözleşmesine, alım-satıma, ortaklığa ve eser sözleşmesine dayalı yapıların tek başına veya birlikte kullanılması suretiyle yeni bir (hibrit) yapı oluşturulmasına müsaade edilmiştir.[36] Bu kapsamda mesela; ihraçtan elde edilen fon hasılatının belli bir kısmı VKŞ ile Kaynak Kuruluş arasında sahipliğe dayalı düzenlenen sözleşmenin bedeli, diğer kısmı ise yönetim sözleşmesine dayalı yönetilecek portföyün bedeli olabilmektedir. Veyahut fon hasılatının bir kısmı yönetim sözleşmesi, diğer kısmı ise alım satıma dayalı yapı üzerinden yatırıma konu edilebilmekte ve bu şekilde hibrit ihraç modelleri oluşturulabilmektedir.

Bu kısımda örneklendirilecek ihraç türü, çalışmanın konusu gereği anılan farklı yapılardaki sözleşmelerin birleştirildiği uygulamalar olmayıp münhasıran yönetim sözleşmesi kapsamında daha önceki başlıklarda yer verilen yapıların birlikte uygulandığı hibrit sertifika modeli olacaktır. Yönetim sözleşmesine dayalı bu modelin işleyişi özetle şöyledir:

Şekil 3: Hibrit Sertifika İhraç Yapısı



Kaynak: Yazar tarafından çizilmiştir.

[35] Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası İhraç Yapısı (YSDKSİY), Bereket Varlık Kiralama A.Ş. (02.11.2017); Benzer bir ihraç yapısı için ayrıca bk. Paksoy Ortak Avukat Bürosu (POAB), *Bereket Varlık Kiralama A.Ş. Yurt İçi Kira Sertifikası İhracına İlişkin Hukuki Durum Değerlendirme Raporu* (22.03.2022), 5.

[36] KST, md. 4/1.

1. VKŞ tarafından kira sertifikası ihracı gerçekleştirilir.
2. VKŞ, İhraçtan elde ettiği hasılatın minimum 1/3'üne (%33) denk gelen kısmını, finansal kiralama işlemleri kapsamında mülkiyetinde bulunan makine, teçhizat ve gayrimenkul gibi varlıklarla Hazine tarafından çıkarılan sahipliğe dayalı kira sertifikaları veya diğer ihraççıların %51 maddi varlığa dayalı kira sertifikaları ile İslâmî finans prensiplerine uygun gayrimenkul yatırım fonu paylarından oluşacak varlık portföyünün devir bedeli olacak şekilde Kaynak Kuruluşa aktarır.
3. Kaynak Kuruluş, taraflar arasında düzenlenen devir sözleşmesi kapsamında oluşturduğu varlık portföyünü VKŞ'ye devreder ve vade sonunda söz konusu portföyü öngörülen (nominal) değer üzerinden tek taraflı olarak geri almayı taahhüt eder.
4. Varlık portföyünü yönetmek, gelirleri tahsil ederek belirlenen kısmını vadesinde VKŞ'ye aktarmak ve kalan tutarı da vekâlet ücreti olarak kendisine ayırmak üzere Kaynak Kuruluş, VKŞ tarafından vekâlet ve yönetim sözleşmesi ile vekil tayin edilir.
5. VKŞ aynı şekilde ihraç gelirinin kalan %67'lik kısmını, yatırım vekâleti sözleşmesi tahtında katılım bankacılığı ilke ve prensiplerine uygun yöntemlerle (müşterilerine finansman desteği sağlayarak) yönetmek ve değerlendirmek üzere Kaynak Kuruluşa devreder.
6. Kaynak Kuruluş, kendisine aktarılan ihraç bedelini, VKŞ ile yaptığı sözleşme kapsamında tahmini getiri oranının altında işlem yapmamak kaydıyla müşterilerine finansman desteği temin etmek üzere kullanır.
7. Vade boyunca portföy yönetimi, finansman desteği ve İslâmî finans ilkelerine uygun yatırımlardan elde edilen gelir, payları oranında yatırımcılara ödenmek üzere VKŞ'ye aktarılır.
8. Vade sonunda Kaynak Kuruluş tarafından sertifika bedeli (geri alınan varlık portföyünün bedeli ile yönetilen diğer anapara ve kârı) ödenmek suretiyle itfa süreci tamamlanır.[37]

4. Uygulamaların Fıkhî Değerlendirmesi

4.1. Portföy İçeriğinin Mahiyeti

Yönetim sözleşmesine dayalı ihraçlarda doğrudan ihraç hasılatının VKŞ ve yatırımcılar adına vekâleten yönetildiği modelde yönetim konusu nakit varlıklar olmaktadır. Kaynak Kuruluş tarafından yatırımcılar adına vekâleten yönetilmek üzere oluşturulup VKŞ'ye devir/tahsis edilen varlık portföyün hangi içeriğe sahip olacağı ise Kaynak Kuruluş tarafından belirlenmektedir. Bu kısımda Kaynak Kuruluş, başlangıç portföy varlıklarını, süreç içerisinde ihtiyaç duyulması halinde (VKŞ'nin vekili sıfatı ile)[38] benzeri ikame varlıklarla değiştirme hakkını kendisinde saklı tutmak üzere baştan tayin edebildiği gibi baştan muayyen olarak belirlemeyip İslâmî finans ilke ve prensipleri doğrultusunda sonradan da oluşturabilmektedir. Bu kapsamda varlık portföyü, anılanlarla sınırlı olmamak üzere uygulamada genel olarak Kaynak Kuruluşun mülkiyetindeki kira veya finansal kiralama varlıkları, Hazine ya da diğer VKŞ'ler tarafından ihraç edilip bankanın menkul kıymet portföyünde bulunan kira sertifikaları, müşterilere sağlanan finansmanlar (finansman destekleri), katılım bankacılığı prensiplerine uygun menkul kıymetler, danışma komitesince uygun bulunan diğer varlık ve haklardan oluşabilmektedir.[39]

Bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere varlık portföyünün yönetimine dair uygulamalarda Kaynak Kuruluş, VKŞ'den devralacağı ihraç hasılatının bir karşılığı (bedel) olmak üzere bu değere uygun bir varlık portföyü oluşturarak VKŞ'ye devretmek durumunda olup, katılım finans ilkelerine uygun olması koşuluyla bu konuda herhangi bir kısıtlama ile karşı karşıya değildir. Hibrit yapıya dayalı uygulamalarda ise, kısmen doğrudan ihraç hasılatından elde edilen nakdin kendisi, kısmen de nakde karşılık gelen varlık portföyü VKŞ adına vekâleten yönetilmiş olmaktadır.

[37] Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Hukuk Direktörlüğü (TEKBAŞHD), *Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Kira Sertifikası İhraçları Hukuki Değerlendirme Raporu* (08.12.2023), 8-10; Yetkili, *Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Danışma Komitesi İcazet Belgesi (Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası (Sukuk)* (E-Posta 28 Mayıs 2024, Alıcı Mustafa Çakır).

[38] Bk. Ahmet Emre Kaplan, *TF Varlık Kiralama A.Ş. Kira Sertifikası İhraç Programı Hukuki Durum Değerlendirme Raporu* (13.09.2023), 12.

[39] TFVKŞİBD, 42-44; VVKŞİBD, 24; ZKVKŞSPAN, 13.

Fıkıh cihetinden bir kimsenin kendi adına bir başkasını, sermayesini belli bir vekâlet/hizmet ücreti karşılığında işletmek üzere yetkilendirmesi prensip olarak meşrudur.[40] Vekâlet akdinin konusu sermayenin yönetimi olabileceği gibi, muayyen malların alım satımı, kiralanması, gelir getiren varlıkların bedellerini tahsil gibi malî işlemlerin yürütülmesi gibi işlemler de olabilir.[41] Konumuz bağlamında Kaynak Kuruluşun, doğrudan VKŞ tarafından devredilen nakdin yönetimi dışında, kendi varlık portföyünü oluşturup VKŞ'ye devretmesi sonrasında üstleneceği vekâletle portföyü yönettiği durum özelinde varlık portföyünde yer alabildiği anlaşılan "müşterilere sağlanan finansmanlar" yönetime konu olmadan önceki aşamada VKŞ'ye devredilmektedir. Bu kapsamdaki devir işlemi şayet varlıkların mülkiyet devrini ifade etmekte ise – ki öyle olmalıdır – bu durum fıkhen tartışılan[42] alacağın satışı meselesini gündeme getirmektedir. Bu konuda oluşturulan uluslararası fıkhî standartlara göre, mevcut mal, menfaat veya hizmetlerden oluşan varlıkların menkul kıymete dönüştürülmesi caiz görülürken, zimmetteki alacakların menkul kıymetleştirilmesi caiz görülmemiştir.[43] Birden fazla dayanak varlık türünün yer aldığı uygulamalarda murabaha finansmanlarının dayanak varlık havuzuna dâhil edilebilmesi, bazı muasır âlimlerce alacağın satışı eleştirisine konu olmuştur.[44] Sukûkta kredi alacaklarının menkul kıymetleştirilmesi yoluna meyledilmesinin, bu ürünü Batıdaki geleneksel menkul kıymetleştirme (securitization) uygulamalarından ayıran en temel özelliğinin aşındırılması gibi bir problemi gün yüzüne çıkaracağı aşikârdır.[45]

Bu noktada değerlendirilmesi gereken bir diğer nokta ise, hibrit yapıda gerçekleşen ihraçların ikinci elden tedavüle elverişli olup olmaması açısından portföy içeriğinin şekillendirilmesidir. Bilindiği üzere kira sertifikası ihraçları halka arz edilmeksizin tahsisli veya nitelikli yatırımcıya satış şeklinde planlanabildiği gibi, halka arz edilecek şekilde de ihraç edilebilmektedir. Halka arz edilecek sertifikaların borsada (borçlanma araçları piyasasında) işlem görmesi ise zorunludur.[46] Sertifikaların borsa veya spot piyasada el değiştirmesi, temsil ettiği nakit ve alacak gibi varlıkların fıkhen sarf ve alacağın satışı kapsamında tartışılmasını beraberinde getirmektedir. Nitekim sertifikalarda, ikincil piyasa işlemlerinin sarf kurallarını ihlal ve alacağın satışı sayılmayacak varlık oranının ne olması gerektiği meselesi fıkhen farklı kanaatlere konu olmuştur.

AAOIFI'nin 2008 yılında hazırladığı Sukûk Raporunda 21 no'lu menkul kıymetler standardına atıfla; mal, menfaat ya da hizmet halindeki varlıkların tüm portföye oranla 1/3'ün altına düşmemesi ve ihracı gerçekleştiren kuruluşun ana faaliyetinin mal, menfaat veya haklar üzerine kurulmuş olması halinde sertifikaların alım satıma konu olmasında bir sakınca olmayacağı görüşüne yer verilmiştir.[47] İslâm İşbirliği Örgütüne bağlı Fıkıh Akademisi 2013 yılında gerçekleştirmiş olduğu 21. dönem toplantısı sonucunda ise belli bir proje veya yatırım sertifikalarının varlıklardan bağımsız nakit ve alacakları da temsil etmesi halinde mal, menfaat ya da hizmet halindeki varlık payının tüm portföye oranla 1/2'nin üzerinde olması kaydıyla tedavülünün caiz olacağı görüşü benimsenmiştir.[48] Ancak Akademi, daha sonra 2018 yılında gerçekleştirmiş olduğu 23. dönem toplantısı neticesinde aldığı kararda, azlık - çokluk konusunda belirlenen 1/2 oranının, alacakların yanına belli miktarda mal ve menfaatten oluşan varlık ekleyerek alacakların menkul kıymetleştirilmesi gibi bir hile yoluna gidilmemesi gerektiğini de özellikle

[40] AAOIFI, *el-Meâyîru'ş-şer'iyye*, Standart no: 46.

[41] Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.), 6/318.

[42] Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 14/22; Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ–Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987), 5/393; Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî, *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 3/24; Bilmen, *Kamus*, 6/36. "Karâr bi-şe'ni bey'i'd-deyn", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 17/3 (2009), 683-684

[43] AAOIFI, *el-Meâyîru'ş-şer'iyye*, Standart no: 17-5/1/2.

[44] Osmânî, "es-Sukûk ve tatbîkatüha'al-muâsıra", 20/4 (756).

[45] Bayındır, *40 Soruda Sukûk ve Borsa*, 66.

[46] KST, md. 10; Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*, 77.

[47] İslamic Bankers Resource Centre (İBRC), "AAOIFI Şubat 2008 Sukuk Raporu ve Tavsiye Kararları" (Erişim 19 Mayıs 2025), md. 2. Ayrıca bk. AAOIFI, *el-Meâyîru'ş-şer'iyye*, Standart no: 21-3/19.

[48] Mecma'u'l-Fıkhi'l-İslâmî (MFİ), "Karâr bi-şe'ni istikmâli mevdu'i's-sukûki'l-İslâmiyye" (Erişim 19 Mayıs 2025).

tembihlemiştir.[49] Buna göre AAOIFI, nakit/alacak dışı varlık oranını %33.33 olarak belirlemekle sertifikaların ikincil piyasada işlem görme payını nispeten daha geniş tutmuştur. Bu konudaki kanaat farklılığı danışma komitelerine de yansımış, uygulamalarda farklı oranların benimsenmesini beraberinde getirmiştir.[50] Ancak AAOIFI yukarıda zikredilen kanaatini, 2018 yılında yayımladığı 59 no'lu "alacağın satışı" standardı ile tadil ederek, sertifikaların aynî mal ve bu hükümdeki varlıklar ile bunlardan bağımsız alacakları temsil edecek şekilde hazırlanması halinde aynî mal ve bu hükümdeki varlık oranının kıymetçe 1/2'nin üzerinde olması ve bunun altına düşmemesi için gerekli tedbirlerin alınması gerektiğine dikkat çekmiştir. Alınan bu tedbirlere rağmen bu oranın %33'ün altına düşmesinin sertifikaların tedavülü açısından caiz olmayacağı belirtilen standartta, aksi durumun alacağın satışı kurallarına tabi olacağı vurgulanmıştır.[51]

Buradaki temel problem kanaatimizce, bazı muasır âlimlerin de işaret ettiği üzere kira sertifikalarının tedavülünde varlık oranı belirlenirken bunun şirketlere ve hisse senetlerine benzetilerek her iki ürünün aynı mantık üzerinden değerlendirilmesidir.[52] Hâlbuki sukûkun tedavülünde azlık çokluk konusunda 1/3 oranını zikreden âlimler, bunu mal, hizmet ve bunların alım satımının esas olduğu faaliyetlerde bunlardan kaynaklı veya bunlara tabi (included unintentionally)[53] borçları dikkate alarak belirlemişlerdir. Değilse, doğrudan nakit ve alacakların esas dayanak varlık olarak belirlendiği veyahut da nakit ve alacakların menkul kıymetleştirilmesi amacıyla yanına bir miktar varlık ekleyerek sukûk ihracında bulunmak ve bunu tedavüle sokmak başta AAOIFI olmak üzere caiz görülmemiştir.[54]

4.2. Portföy Varlıkları Üzerinde Sahiplik Hakkı

Yönetim sözleşmesine dayalı bir kısım ihraçlarda Kaynak Kuruluş ile VKŞ arasında, yönetime dayanak teşkil edecek varlık ve haklardan oluşan portföyün devir ve temlikine yönelik sözleşme akdedilmekte olduğu açıkça belirtilmektedir.[55] Bazı ihraçlarda ise dayanak varlık ve hakların VKŞ'ye devir ve temliki yerine sadece "tahsis edilmiş olduğundan" söz edilmektedir. Buradaki tahsis etme ifadesi, Kaynak Kuruluşun kendisine ait olan bu varlıkları "VKŞ adına mülkiyetinde bulundurması" şeklinde açıklanmakta ve hukuki anlamda bir mülkiyet devrinin gerçekleşmediği belirtilmektedir. Dolayısıyla taraflar arasında akdedilen portföy tahsis sözleşmesi ile VKŞ'ye tahsisi gerçekleşen şey; bu varlıkların kullanım, yararlanma ve gelir elde etme hakkı olmaktadır.[56] Nitekim yönetim sözleşmesine dayalı ihraçlarda VKŞ ve adına hareket edilen yatırımcıların, sahipliğe dayalı sertifika ihraçlarında olduğu gibi yönetim konusu herhangi bir varlık ve hak üzerinde mülkiyet/tasarruf sahibi olmayacağı; bu varlıkların yatırımcılar için bir teminat teşkil etmeyeceği halka açıklanan ilgili ihraç dokümanlarında açıklanmıştır.[57] Bunun bir sonucu olarak söz gelimi Kaynak Kuruluşun VKŞ ve yatırımcılara olan yükümlülüklerini yerine getirme hususunda temerrüde düşmesi halinde VKŞ'nin dayanak varlıklar üzerinde tasarruf yetkisi olmaması sebebiyle doğrudan bunları nakde çevirerek yatırımcılara aktarma gibi bir hakkı söz konusu değildir.[58] Bu hususa bazı bağımsız hukukçu raporlarında da özellikle işaret edilmiş; yönetim

[49] Mecma'u'l-Fıkhi'l-İslâmî (MFİ), "Karâr bi-şe'ni'l-galebe ve't-tebe'iyye fi'l-muâmelâti'l-mâliyye" (Erişim 19 Mayıs 2025).
[50] Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*, 81.
[51] Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), "Mi'yâru (59) bey'i'd-deyn" (Erişim 14 Ağustos 2025).
[52] Ali Muhyiddîn el-Karadâğî, "Hükmü tedâvüli'l-eshüm ve's-sukûk ve davâbituhu'ş-şer'iyye fî dav'i kâideti'l-asâle ve't-tebe'iyye", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 64 (915); Ahmed Abdülalîm Abdüllatîf Ebû Alyû, "Tedâvülü'l-eshüm ve's-sukûk ve davâbituhu'ş-şer'iyye", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 35 (802).
[53] İBRC, "AAOIFI, Şubat 2008 Sukuk Raporu ve Tavsiye Kararları", md. 2.
[54] AAOIFI, *el-Meâyîru'ş-şer'iyye*, Standart no: 21-3/20; Karadâğî, "Hükmü tedâvüli'l-eshüm ve's-sukûk ve davâbituhu'ş-şer'iyye fî dav'i kâideti'l-asâle ve't-tebe'iyye", 64 (915); Abdurrahmân b. Abdullâh es-Sened, "Hükmü tedâvüli'l-eshüm ve's-sukûk ve davâbituha'ş-şer'iyye ma'a beyâni davâbitü't-tebe'iyye ve şurûtuhû ve vaktü tahakkuki davâbiti'l-galebe ve şurûtih", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 18 (934).
[55] TEKBAŞHD, *Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Kira Sertifikası İhraçları Hukuki Değerlendirme Raporu*, 2, 9; POAB, *Bereket Varlık Kiralama A.Ş. Yurt İçi Kira Sertifikası İhracına İlişkin Hukuki Durum Değerlendirme Raporu*, 4; Yönetim Sözleşmesi (YS), Bereket Varlık Kiralama A.Ş. (ts.), md. 3.
[56] TFVKŞİBD, 39-40; VVKŞİBD, 24.
[57] TFVKŞİBD, 15; ZKVKŞSPAN, 15-16.
[58] Bk. TFVKŞİBD, 16-17. Kira Sertifikaları Tebliğinde "kira sertifikaları ile ilgili genel esaslar" kapsamında, fon kullanıcılarının (Kaynak Kuruluş) VKŞ'ye olan yükümlülüklerini yerine getirmemeleri durumunda dayanak varlık ve hakların satılarak kira

sözleşmesine dayalı gerçekleştirilen kira sertifikalarının temel hüküm ve koşulları kapsamında yer verilen "tahsis etme" ifadesinin hukuki açıklaması sadedinde, bu tür ihraçlarda dayanak varlık ve hakların hukuki mülkiyetinin VKŞ'ye devredilemeyeceği, VKŞ ve yatırımcılarının teminatını teşkil edemeyeceği, söz konusu varlık ve hakların hukuki mülkiyetinin VKŞ'ye geçtiği şeklinde yorumlanamayacağı ifade edilmiştir.[59]

Yönetim sözleşmelerinde hâkim olan bu durum doktrinde sukûkun varlık temelli (asset-bassed) ve varlığa dayalı (asset-backed) olarak tasnifini gerekli kılmıştır. Buna göre, varlığa dayalı (asset backed) sukuk, dayanak varlık ya da varlıklar üzerinde sahiplik/mülkiyet hakkı içeren sukûktur. Varlık temelli (asset based) sukûk ise varlıkların gerçek bir mülkiyet devrine dayalı olarak yatırımcılara devredilmediği sukûk türüdür. Genellikle operasyonel maliyet ve iş yükünün azlığı sebebiyle tercih sebebi olabilen[60] varlık temelli sukûklarda sertifika hamili varlıklar üzerinde, menfaatinden yararlanma dışında herhangi bir mülkiyet hakkına sahip değildir.[61]

Sukûku geleneksel borçlanma araçlarından farklı kılan en bariz özellik, dinen meşru kabul edilen gerçek varlıklara dayalı olması ve bu varlıklar üzerinden getiri sunmasıdır. Günümüzde uygulama alanı bulan, portföy varlık mülkiyetinin VKŞ ve sukûk hamillerine geçmediği ihraçlar muasır fıkıh çalışmalarında çeşitli eleştirilere konu olmuştur. Bu kapsamda anılan türdeki ihraçların, gerçek mülkiyeti temsil etmeksizin sadece gelirdeki payı temsil eden ve dolayısıyla geliri satın almayı içeren uygulamalar olması nedeniyle caiz olmayacağını ileri sürenler olmuştur.[62] Yine bu tarz yapılarda VKŞ üzerinden kaynak kuruluşa aktarılan ihraç hasılatının, gerçekte yatırımcılar tarafından Kaynak Kuruluşa verilmiş bir borç (karz)[63] ve buna karşılık olarak konumlandırılan varlıkların borç süresi içerisinde gelirinden yararlanılan bir rehin hükmünde olduğu için sonuç itibariyle bu işlemin menfaat sağlayan borç yasağı kapsamında olacağı da ifade edilmiştir.[64]

Bu başlık altında işaret edilen problemin Türkiye özelindeki kaynağının, Kira Sertifikaları Tebliğinde yönetim sözleşmesine dayalı olarak yapılacak ihraçların, "kaynak kuruluşa ait varlık veya hakların mülkiyeti devredilmeksizin VKŞ lehine yönetilmesi" şeklinde düzenlenmesi ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Uygulamalarda fıkhî uygunluğu sağlama adına sözleşmelerde farklı ifade biçimlerinin ortaya çıkmasının da yine bu kısımdaki problemle ilintili olduğu anlaşılmaktadır.

4.3. Belirlenen Kârın Altında İşlem Yapmama Taahhüdü

Finansal yönetim sözleşmelerinin, kazanç amacıyla düzenlenen sözleşmeler olması nedeniyle, fonu devreden taraflarla fonu yöneten taraflar arasında belli oranda kâr getirisi elde edilme beklentisi mutlaka oluşmaktadır. Yatırımcıya tatmin edici düzeyde kâr fırsatı sunabilmek portföy yönetiminin kurumsal prestiji ve rekabet açısından önemli olduğundan, portföy getirisinin piyasa oranlarının altında kalmaması için çeşitli ön tedbirler alma yoluna gidilebilmektedir. Bu konuda başvurulan bazı uygulamaların,

sertifikası sahiplerinin zararlarının tazmini de dâhil olmak üzere gibi yatırımcıların menfaatlerinin korunmasına yönelik tedbirlerin sözleşme yoluyla düzenlenebileceği hüküm altına alınmıştır (KST, md. 4/6). Uygulamada, kaynak Kuruluşların sözleşme kapsamındaki taahhüt ve yükümlülüklerini yerine getirmemesi durumunda VKŞ'nin yatırımcılar adına portföy varlıkları üzerinde, onları doğrudan satıp paraya çevirme gibi tasarruf hakkına sahip olacağının sözleşmelerle kayıt altına alındığı örneklere rastlanabilmektedir. Bk. Mutlu Avukatlık Ortaklığı (MAO), Hukuki İnceleme Raporu (06.11.2023), 11; TEKBAŞHD, Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Kira Sertifikası İhraçları Hukuki Değerlendirme Raporu, 11.

[59] Kaplan, *TF Varlık Kiralama A.Ş. Kira Sertifikası İhraç Programı Hukuki Durum Değerlendirme Raporu*, 7.

[60] Dede, *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*, 56.

[61] Alpay, *Türk Hukukunda Kira Sertifikası*, 34.

[62] Osmânî, "es-Sukûk ve tatbîkatüha'l-muâsıra", 4 (756); Zaidan, *el-Hiyelü'r-ribeviyye*, 90-91, 96. Benzer bir eleştiri için bk. İsmail Cebeci, "Katılım Bankacılığında Sukûk", *Teori ve Uygulama Açısından İslam ve Finans*, ed. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 229.

[63] Batuhan Buğra Akartepe, "Borsada İşlem Gören Borçlanma Araçlarının Fıkhî Analizi", *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı / 14-15 Mart 2019 / İstanbul)*, ed. Mustafa Çakır – Fatih Mehmet Aydın (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 153.

[64] Saîd Muhammed Bûhrâve, "Takvîm nakdî li'l-kadâya'ş-şer'iyyeti'l-müte'allika bi-sukûki'l-icâre", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 16-19 (822-825).

yönetim sözleşmesine dayalı ihraçların anapara ve getiri garantisi sebebiyle gerçekte faizli bono ve tahvilden farksız olduğu şeklindeki eleştirileri ortaya çıkardığı görülmektedir.[65]

Özellikle nakit yönetimini konu edinen ihraçlara dair hukuki belgelerde, yönetim sözleşmesi kapsamında elde edilen gelirin ihraç belgesinde belirtilen tutardan düşük olması halinde aradaki farkın Kaynak Kuruluş (fon kullanıcı) tarafından garantör sıfatıyla VKŞ'ye ödeneceği[66] gibi ifadelere yer verilmesinin bu bağlamda açık bir kâr garantisi problemi oluşturacağını söylemek kanaatimizce de mümkündür. Bununla birlikte aynı yapıdaki farklı bazı ihraç belgelerinde Kaynak Kuruluşun VKŞ veya diğer işlem taraflarına yönelik dönemsel getiri ya da anapara ile ilgili herhangi bir ödemenin garanti edilmediğine dair örnekler bulunduğuna da işaret etmek gerekir.[67]

Varlık portföyünün yönetildiği ihraçlara gelince, burada fon kullanıcının, leasing varlıkları gibi belli bir süreliğine kiralamaya konu olan malların kira süresinin bitmesi ve satışı gibi sebeplerle portföyden çıkarılması ve yerine yeni varlıkların ikame edilmesi söz konusu olabilmektedir ki, kanaatimizce bu durum yatırım mantığı açısından normal kabul edilebilir. Ancak "portföy varlıklarının kısmen veya tamamen kaybı halinde, varlık portföyü gelirlerinin dönemsel getiri ödemelerini gerçekleştirmeye yetmemesi durumunda veya fon kullanıcının bizzat kendisinin uygun göreceği durumlarda daha önce VKŞ'ye devredilen bu tür varlıkları eşdeğer varlıklarla değiştirerek VKŞ'ye olan dönemsel getiri ödemelerini gerçekleştireceğinin hüküm altına alınması her ne kadar "tahmini getiri oranının altında işlem yapmama" bağlamında alınmış bir tedbir olarak görülse de, burada da bir sermaye ve kâr garantisi şüphesinin varlığı bariz olarak görülmektedir.[68]

Bu kısımda, beklenen kârın altında portföyden gelir elde edilmesine neden olabilecek varlık ve haklara yatırım yapılmamasının istenmesi[69] makul bir talep olup bunun aksi tasarrufların - tespiti halinde - tazmine konu edilmesi mümkündür. Ancak "varlıkların kısmen ya da tamamen zayi olması" gibi durumlarda veya varlık portföyü gelirlerinin dönemsel getiri ödemelerini gerçekleştirmeye yetmemesi durumunda kendi varlıklarını bunların yerine ikame ederek ödeme gerçekleştireceğinin Kaynak Kuruluşa bir görev olarak yüklenilmesi[70] tahmini kârın garantisi iddiasını haklı çıkaracak mahiyettedir.

4.4. Portföy Alacaklarına Karşı Teminat

Yönetim sözleşmesine dayalı ihraçlarda Kaynak Kuruluşun, VKŞ adına yönettiği portföy borçlularının, borçlarını zamanında, gereği gibi tam ve eksiksiz olarak yerine getireceğini taahhüt altına alıp bu konuda VKŞ'ye teminat verebilmekte olduğu görülmektedir.[71] Bu kapsamda VKŞ adına gerçekleştirilen portföy yönetimi ve yatırım işlemlerinde, portföy alacaklılarının borcunu zamanında tamamen veya eksiksiz olarak ödememesinden kaynaklı olarak beklenen kârın elde edilememesi durumunda, beklenen kâr ile elde edilen kâr arasındaki farkı; portföyün hiç kâr elde edemeyip zarar etmesi durumunda ise yine beklenen kâr düzenlenen teminat mektubu kapsamında Kaynak Kuruluş tarafından üstlenilebilmektedir. Kaynak Kuruluşun işlem sözleşmelerinden kaynaklı yükümlülüklerini eksiksiz olarak yerine getirmesi[72] ya da sözleşmelere aykırı davranması dışındaki bir nedenle beklenen kârın elde edilememesi veya zarar edilmesi durumunda ise bir sorumluluğu olmayacağı ifade edilmektedir.[73] Bunun yanında bazı ihraçlarda, yönetilen portföyden kaynaklı alacakların ödenmesinde temerrüde düşülmesi durumunda

[65] Bayındır, *40 Soruda Sukûk ve Borsa*, 81, 86.

[66] Ayaz Avukatlık Ortaklığı (AAO), *Kira Sertifikasına İlişkin Hukuki Durum Değerlendirme Raporu (06.09.2023)*, 5.

[67] TEKBAŞHD, *Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Kira Sertifikası İhraçları Hukuki Değerlendirme Raporu*, 8. Nitekim bazı vekâleten yönetim sözleşmelerinde Kaynak Kuruluş, fon havuzunun yönetiminden kaynaklı anapara ve kar paylarından oluşan alacakların belirlenen koşullarda VKŞ'ye ödenmesi konusunda mutabık kaldığı ancak bunun mutlaka belirlenen getiri dağıtım tutarlarını karşılamaya yeterli olacağını taahhüt ve garanti anlamına gelmediği açıkça belirtilmektedir. Mesela bk. VYS, md. 5/1.

[68] Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Danışma Komitesi İcazet Belgesi (Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası (Sukuk)); TEKBAŞHD, *Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Kira Sertifikası İhraçları Hukuki Değerlendirme Raporu*, 9.

[69] ZKVKŞSPAN, 13.

[70] TEKBAŞHD, *Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Kira Sertifikası İhraçları Hukuki Değerlendirme Raporu*, 9.

[71] VVKŞİBD, 14, 24.

[72] VVKŞİBD, 24-25.

[73] TFVKŞİBD, 38, 42; Teminat Mektubu taslağı için bk. TF Varlık Kiralama A.Ş. ile Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş. Arasında İmzalanan 29/09/2022 Tarihli Kira Sertifikası İhraç Programı Temel Hüküm ve Koşulları - Ek-10 Teminat Mektubu Taslağı (TFKSTMT), TF Varlık Kiralama A.Ş. - Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş. (29.09.2022), 85.

müşterilerin açıkça riske maruz kalabileceği belirtilerek özel olarak ayrıca garanti hükümlerinin düzenlenmediği[74] ve danışma komitelerinin de buna göre icazet verdiği uygulamalar mevcuttur.

İslâm fıkıh düşüncesinde vekâlet ya da mudarebeye dayalı yatırım ilişkilerinde veya buna dayalı kira sertifikası/sukûk yapılarında vekil/mudârib ya da ihraççı kuruluş tarafından sertifika sahiplerinin zararının üstlenilmemesi ve bu kapsamda ana sermaye ve buradan elde edilecek kârın garanti edilmemesi genel ilkedir. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'de bu husus, "Vekil bi'l-bey' sattığı malın semenini müşteriden almadığı halde kendi malından müvekkile edâ etmek üzre cebrolunamaz" ifadesi ile hüküm altına alınmıştır.[75] Aksi bir koşulun faize yol açacağına bazı muasır âlimler tarafından da dikkat çekilmiştir.[76]

Sözleşmenin tamamlanması sonrasında sermayeyi işleten konumundaki tarafın, gönüllü olarak sözleşmeden bağımsız bir garanti verebileceğinin cevazı bazı Mâlikîlerin bu yönde verdiği cevaza dayandırılmaktadır.[77] Fakat bu kanaatin, mezhebin bu konudaki hâkim görüşünü temsil etmediğini öncelikle belirtmek gerekir.[78] AAOIFI de vekilin, vekâlet sözleşmesi sonrasında bağımsız bir kefalet üzerinden muamelede bulunduğu taraflara kefil olabileceğini benimsemiştir.[79] Ancak teminatlara dair hükümlere VKŞ ile Kaynak Kuruluş arasında düzenlenen sözleşmeler kapsamında yer verildiği ve dikkate alındığında, garantinin ne ölçüde bağımsız olarak sözleşme sonrasında düzenlendiği düşüncesi tartışmaya açık hale gelmektedir. Kaldı ki bu tarz teminatların bağımsız da olsa yaygın bir uygulama/örf halini alması sözleşmenin ayrılmaz bir parçası olarak telakki edilmesini de kaçınılmaz kılabilecektir.

Kanaatimizce risk paylaşımının asıl olduğu bu tarz yatırım ilişkilerinde töhmet oluşturabilecek bu tarz garanti hükümleri düzenlemek yerine yatırım vekilinin alacakların tahsili konusundaki özen yükümlülüğünün ön plana çıkarılması ve ihmal içeren tutumların varlığına bağlı olarak meydana gelebilecek zararların tazmin kapsamına alınması, olması gerekendir.

4.5. Yönetim Ücreti ve Teşvik Primi

Günümüzde yatırıma dayalı finansal yönetim sözleşmeleri ücret karşılığı yönetim esasına dayalıdır. Bu çerçevede kira sertifikası ihraçlarında portföy varlıklarının vekâleten yönetimi için ücret tayini başlıca iki şekilde olabilmektedir. Bazı uygulamalarda baştan belirlenen maktu vekâlet ücreti ve ilaveten elde edilecek gelirden belirlenen getiri oranının üzerindeki kısmın vekâlet ve teşvik ücreti olarak yönetici vekile bırakılacağı kararlaştırılabilmektedir.[80] Diğer bir uygulamada ise, **y**önetim ücreti genellikle fon kullanıcısının VKŞ lehine portföyü yönetmesi neticesinde elde edeceği beklenen getiri oranının üzerindeki kısım olarak tayin edilebilmektedir. [81]

Ücretli vekâlet esasına dayalı yatırım ilişkilerinde kira/hizmet sözleşmesi hükümleri cari olduğundan[82] ücretin bilinir olması ve miktarının baştan maktu bir bedel veya sermaye üzerinden oransal olarak belirlenmesi gerekir. İlk dönem ücreti baştan net olarak belirlendikten sonra, gelecek dönemlere dair ücretlerin belli bir endekse bağlı olarak tayin edilmesi mümkündür.[83] Yatırımın beklenenin üzerinde bir getiri sağlaması durumunda, tahminî olarak belirlenen oranın üzerindeki miktarın teşvik pirimi

[74] KT Kira Sertifikaları Varlık Kiralama A.Ş. Onaylı Sermaye Piyasası Aracı Notu (KTKSVKŞOSPAN), KT Kira Sertifikaları Varlık Kiralama A.Ş. (14.07.2021), 8, 9, 19.

[75] Mecelle md. 1502.

[76] Abdüssettâr Ebû Gudde, "es-Sukûk (es-senedât) el-istismâriyye", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 17 (2009), 224, 234.

[77] Ebû Gudde, "es-Sukûk (es-senedât) el-İstismâriyye", 3/234. Aynı kanaat için bk. Şerîf, "Sukûku'l-müşâreke – Hükmüha'ş-şer'î ve tertîbatüha'l-idâriyye ve'l-kânûniyye", 276.

[78] Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Hattâb, *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 5/360-361; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf er-Rehûnî, *Hâşiyetü'r-Rehûnî alâ şerhi'z-Zürkânî li-Muhtasari Halîl*, Bulâk: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1306/ 1888), 6/323.

[79] AAOIFI, *el-Meâyîru'ş-şer'iyye*, Standart no: 5-2/2/2.

[80] Bk. Vekâlet ve Yönetim Sözleşmesi (VYS), KT Varlık Kiralama A.Ş. (TS.), md. 3.2- 6.2.

[81] TFVKŞİBD, 38; YS, Bereket Varlık Kiralama, md. 5.1.

[82] Bilmen, *Kamus*, 6/328.

[83] AAOIFI, *el-Meâyîru'ş-şer'iyye*, Standart no: 46-5/1.

kapsamında yönetici/vekile bırakılacağının kararlaştırılması da caiz görülmüştür.[84] Baştan maktu herhangi bir ücret tayin edilmeksizin yatırımın sonucunda elde edilecek belli miktardaki kâr fazlasının vekâlet ve yönetim ücreti olarak tayin edilmesi, ücretteki belirsizlik (cehalet) sebebiyle âlimlerin cumhuru tarafından caiz görülmemiştir.[85] Bununla birlikte, belli bir malı belirlenen fiyattan satması için yetkilendirilen bir kimseye, bu fiyatın üzerinde satması halinde fazlasının kendisine ait olacağının bildirilmesini caiz gören âlimler vardır.[86] Ancak Sahabeden İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) öncülük ettiği bu görüşün rızaya dayalı (gönüllü) bir işlem olup karşılıklı akitleşme şeklinde yapılan bir sözleşme biçimi olmadığı şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır.[87] Bunun dışında, ücretin yapılan işten elde edilecek gelir üzerinden belli bir oran olarak tayin edilmesine dayalı bazı uygulamalar cumhurun hilafına Belh Hanefîleri[88], mudârebe ve müsâkât kapsamında Hanbelîler[89] ve cuâle kapsamında bazı örnekleri ile Mâlikîler[90] tarafından caiz görülmüştür.[91]

AAOIFI, vekâlet ve yetkisiz temsil konusunda yayımlamış olduğu standartta, satış işlemi için tayin edilen bedelin üzerindeki kazancın vekâlet ücreti olarak belirlenebileceği yönünde tercihte bulunmuştur.[92]

Günümüz İslâmî finans kuruluşlarında, vekilin ücretini az da olsa baştan belirlenen maktu ücret ve ilaveten teşvik olarak elde edilen kârın üzeri şeklinde tayin eden uygulamalar[93] olduğu gibi, en baştan yatırım gelirlerinden elde edilecek kârın belli bir oranı[94] veya (beklenen/belirlenen) kârın üzeri[95] şeklinde tayin edilmesini benimseyenlerin de olduğu anlaşılmaktadır.

4.6. Portföyün Nominal Değer Üzerinden Geri Alım Taahhüdü

Kira sertifikası üzerinden gerçekleşen yatırımın sonlandırılacağı itfa tarihinde Kaynak Kuruluş, baştaki tasfiye taahhüdüne istinaden sertifika itfa bedelini ödemek suretiyle portföyü tasfiye etmekte ve devralma bedeli olarak belirlenen meblağı VKŞ üzerinden yatırımcılara aktarmaktadır. Bu noktada geri devralınan portföyün baştan devredildiği fiyat karşılığında/sertifika nominal değeri üzerinden geri alınacağının baştan kabul ve taahhüt edilmesi[96] muasır fakihler arasında bazı eleştirilere yol açmıştır.

---

[84] AAOIFI, *el-Meâyîru'ş-şer'iyye*, Standart no: 23-4/2/6; 46-5/1; "Karârât ve tavsiyatü Nedevâti'l-Bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî", nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde – İzzüddîn Muhammed Hûce, (Cidde: y.y., 2001), 136; Osmânî, "es-Sukûk ve tatbîkatüha'al-muâsıra", 6 (758); Ayrıca bk. Çakır, Mustafa. "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi", *Marife* 19/1 (2019), 32.

[85] Bedreddîn el-Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l- Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 12/93.

[86] Sahabeden İbn Abbâs başta olmak üzere Kadı Şureyh (ö. 80/699), İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/728), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Hanbelîler böyle bir muamelede herhangi bir sakınca görmemişlerdir. (Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2010), "İcâre", 14; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zâmî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1403/1987), 8/234; Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989/1409), 4/302; Ebûbekir Muhammed b. İbrahim el-Münzir en-Nîsâbûrî, *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*, thk. Sağîr Ahmed el-Ensârî (el-İmârât: Mektebetü Mekke, 1425/2004), 6/320; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 5/366). Hanefî âlimlerden Muhammed b. Seleme'nin (ö. 278/891)) de, ihtiyaç ve teâmül oluşması gerekçesi ile bu tarz muamelelerde bir sakınca görmediği nakledilmiştir (Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 6/63).

[87] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/200.

[88] *el-Fetâvâ'l-Hindiyye* (Bûlâk: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1310/1892). 4/445; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/280.

[89] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/328; Ebu'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed b. Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni' (Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin el-Muğnî'si ile birlikte)*, 13 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 6/13.

[90] Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî, *Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik (Hâşiyetü's-Sâvî 'ale'ş-Şerḥi's-sağîr)*, (b.y.: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 4/25-26.

[91] "İcare", *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye* (Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1995), 1/263-264.

[92] AAOIFI, *el-Meâyîru'ş-şer'iyye*, Standart no: 23-4/2/5.

[93] VYS (KT Varlık Kiralama), md. 3.2; Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası İhracı İcazet Belgesi (Ağustos - 2019).

[94] *ed-Davâbitu'l-müstahlase min karârâti'l-hey'eti'ş-şer'iyye li-Benki'l-Bilâd* (Riyad: Dâru'l-Meymân, 2013), 167.

[95] TF Varlık Kiralama A.Ş. ile Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş. Arasında İmzalanan 29/09/2022 Tarihli Kira Sertifikası İhraç Programı Temel Hüküm ve Koşulları - Ek-Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası İhraç Yapısı İcazet Belgesi (TFKSYSİB), TF Varlık Kiralama A.Ş. - Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş. (29.09.2022), 5, 30; KSİPTHK (Vakıf Varlık Kiralama), 15.

[96] Ülkemizdeki uygulamalara örmek olarak bk. Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Danışma Komitesi İcazet Belgesi (Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası (Sukuk)); YS (Bereket Varlık Kiralama), md. 5.1.

Belirtmek gerekir ki ortaklık veya vekâlet ilişkisine dayalı kira sertifikalarında eleştirinin odak noktası, Kaynak Kuruluşun ihraç süresi içerisinde veya vade sonunda piyasa değeri üzerinden geri alım taahhüdünde bulunmasının bizatihi kendisi olmayıp,[97] sertifika bedeli/nominal değer üzerinde böyle bir taahhütte bulunulmasıdır. Nitekim dayanak varlıkları bu şekilde geri almayı taahhüt etmenin dolaylı olarak ana sermayeyi garanti etmek anlamına geleceği muasır araştırmacı/âlimler tarafından vurgulanmıştır.[98] Bu bağlamda Muhammed Takî Osmâni, günümüz sukûk uygulamalarının hemen bütününde ihraççıların (Kaynak Kuruluş), dayanak varlıkları – mevcut gerçek değerini dikkate almaksızın - geri almayı vaat/taahhüt etmekte olduğunu belirterek bu durumun sertifikaları ana sermaye ve kâr garantisi veren geleneksel borçlanma araçları ile aynı noktaya getirdiğine dikkat çekmiştir.[99] Yine İslâm İşbirliği Örgütüne bağlı Fıkıh Akademisi 2012 yılında düzenlediği 20. dönem toplantısında, ortak veya vekil konumundaki yatırım yöneticisinin sertifikaları baştan ana sermayeyi garanti edecek şekilde sabit bir bedel ya da nominal değeri üzerinden geri alacağını taahhüt etmesinin caiz olmayacağını hükme bağlamıştır.[100]

Kanaatimizce vekâlet esaslı yönetilen portföyün ücret mukabili geri devralınmasında sakınca oluşturabilecek nokta, söz konusu portföy varlıklarının nominal değerini koruyup korumadığına bakılmaksızın bu değer üzerinden mutlak geri alım taahhüdünde bulunulmasıdır. Nitekim portföy içeriğinin kısmen ya da tamamen kaybı veya baştaki varlık değerinin altına düşmesine itibar edilmeksizin bu bir nevi ana sermayeyi garanti edecek bir uygulamanın mahzurlu olacağı açıktır. Ancak portföy varlıklarının mevcut halini/değerini koruması ve herhangi bir zayiat ve değer düşürücü bir durumun söz konusu olmaması halinde portföyü aynı ya da güncel fiyattan devralmakta veya bu şartlarda tek taraflı devralma taahhüdü düzenlemekte kanaatimizce bir mahzur olmasa gerektir.

5. Sonuç

Kira sertifikaları (sukûk), hazine ve özel sektör kurumlarının ihtiyaç duyduğu fon ihtiyacının faizsizlik esasına dayalı ticari/finansal sözleşmelerle karşılandığı borçlanma ve yatırım modelidir. Teorik olarak risk paylaşımına dayalı reel ekonomik faaliyetleri adil gelir dağılımına dayalı yöntemlerle finanse etmeyi hedefleyen bu sertifikalar önemli bir İslâmî alternatif olarak ön plana çıkmaktadır.

Günümüzde İslâmî olarak takdim edilen çoğu finansman yönteminde olduğu gibi kira sertifikası uygulamasının ideal dinî ölçülere göre uygulamaya geçirilmesi hâkim ekonomik sistem, mevzuat, piyasa şartları ve insan unsurundan kaynaklı kısıtlarla karşı karşıyadır. Bunun tabii sonucu olarak İslâmî finans alanında geliştirilen/uygulanan ürünler, dinî referanslardan desteklenen bir takım estetik teknikler dışında geleneksel borçlanma araçlarına göre farklı bir işlev ortaya koyamadığı eleştirisine maruz kalmaktadır. Bu durumdan İslâm'ın birey ve toplumsal plandaki imajının da büyük zararlar gördüğü yadsınamaz bir gerçektir.

Kira sertifikası uygulamalarını günümüzde yaygın olarak uygulanan sadece bir model üzerinden değerlendiren bu çalışmada, yönetim sözleşmesine dayalı yapı ele alınmış ve finansal bir ürün olarak geliştirilme süreçleri fıkhî açıdan tetkik edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak;

1. Yönetim sözleşmesine dayalı kira sertifikası uygulamalarında, Kaynak Kuruluşa ait ve yatırımcılar lehine yönetilecek portföy varlıklarının yatırımcılar adına hareket eden özel amaçlı şirkete (VKŞ) gerçek mülkiyet geçişi sağlayacak bir devir işlemi ile geçtiği konusunda kuşkuya meydan verecek ifadelerin kullanıldığı görülmektedir.

[97] Abdülbari Meş'al, "Hükmü damâni't-tarafi's-sâlis ve damâni'l-kıymeti'l-ismiyye ve'l-âid, ve'd-damân bi'l-ivaz, ve't-tahhüd bi-şirâi's-sukûk ma'a teğayyüri'l-ayn", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 26 (740).

[98] Muhammed Ali et-Teshîrî, "es-Sukûku'l-muâsıra ve hükmuhâ", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 5 (747); Durmuş, "Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukûk ve Fıkhî Açıdan Tahlîli", 154.

[99] Osmânî, "es-Sukûk ve tatbîkatüha'l-muâsıra", 4 (756).

[100] *Karârâtü ve tavsiyâtü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî* (b.y.: Mecma'u'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, 1442/2020), 644-645.

2. Şirket hisselerinin tedavülü için belirlenen 1/3 nakit/alacak dışı varlık oranının, kira sertifikası ihracı için bağımsız alacakların da dâhil edildiği portföylerde aynen uygulanmasının isabetli olmayıp, bu durumun sertifikaların hem ilk elden satışı hem de ikincil piyasa işlemlerine konu olması bakımından problem teşkil ettiği düşünülmektedir.
3. Portföy yönetiminden kaynaklı beklenen kârı temin etmek üzere kendi varlıkları üzerinden gerekli bütün tedbirleri alma yükümlülüğünün Kaynak Kuruluşa yüklenmesi ve yine portföy alacaklarına karşı yatırımcıya verilen mutlak teminatların, kira sertifikalarını sermaye ve sabit gelir garantisi sunan geleneksel borçlanma araçları ile yakınlaştığı eleştirisini haklı çıkaracak mahiyette olduğu anlaşılmaktadır.
4. Portföy yönetim ücretinin, doğrudan elde edilecek kârın belli bir oranı şeklinde belirlenmesi yerine az da olsa baştan belirlenen maktu ücret ve buna ilave performans ücreti olarak tayin edilmesinin ihtilaftan uzak daha doğru bir tercih olduğu kanaatindeyiz.
5. Portföyün nominal bedel üzerinden geri devralınmasındaki sakıncanın, portföy varlıkların mevcut değeri dikkate alınmaksızın mutlak ve tarafları bağlayıcı olarak bu değer üzerinden geri alınması olduğu; varlıkların mevcut halini ve değerini koruyor olması kaydıyla aynı veya güncel fiyattan tek taraflı devralma taahhüdü düzenlemekte bir mahzur bulunmayacağı değerlendirilmektedir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

AAO, Ayaz Avukatlık Ortaklığı. *Kira Sertifikasına İlişkin Hukuki Durum Değerlendirme Raporu*. 06.09.2023. https://www.kisa.link/rQnpJ

AAOIFI, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. *el-Meâyîru'ş-şer'iyye*. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1437/2015.

AAOIFI, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. "Mi'yâru (59) bey'i'd-deyn". Erişim 14 Ağustos 2025. https://aaoifi.com/10-920/

Ahmet Emre Kaplan. *TF Varlık Kiralama A.Ş. Kira Sertifikası İhraç Programı Hukuki Durum Değerlendirme Raporu.* 13.09.2023. https://www.kisa.link/MjZzy

Akartepe, Batuhan Buğra. "Borsada İşlem Gören Borçlanma Araçlarının Fıkhî Analizi". *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı / 14-15 Mart 2019 / İstanbul)*, ed. Mustafa Çakır – Fatih Mehmet Aydın. 121-162. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Alpay, Ahmet Fatih. *Türk Hukukunda Kira Sertifikası*. İstanbul: Platon Plus Yayıncılık, 2023.

Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l- Buhârî.* 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Bafra, Erdem. *İslami Bankacılıkta Sukuk (Kira Sertifikaları) ve Uygulaması*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.

Bayındır, Servet. *40 Soruda Sukûk ve Borsa*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2021.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ.* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.

Buhârî. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2010.

Bûhrâve, Saîd Muhammed. "Takvîm nakdî li'l-kadâya'ş-şer'iyyeti'l-müte'allika bi-sukûki'l-icâre". *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 1-32 (806-838). https://l24.im/nYFt

Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb.* 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

Cebeci, İsmail. "Katılım Bankacılığında Sukûk". Teori ve Uygulama Açısından İslam ve Finans. ed. Necmettin Kızılkaya. 227-231. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.

Çakır, Mustafa. "Yatırım Vekâleti Uygulamalarında Kârın Tazmini Problemi". *Marife* 19/1 (2019), 23-44. https://doi.org/10.33420/marife.516459

Çetin, Dilşad Tülgen. *İslami Finans Sisteminde Sukuk*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2021.

Çizakça, Murat. *İslam Ekonomisi ve Finansına Giriş*. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2019.

Dede, Kenan. *Katılım Bankalarında Hazine Ürünleri ve Sermaye Piyasası Uygulamaları*. İstanbul: TKBB Yayınları, 2017.

Devâbe, Eşref Muhammed. *es-Sukûku'l-İslâmiyye – Beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1430/2009.

DS, Devir Sözleşmesi. Türkiye: KT Kira Sertifikaları Varlık Kiralama A.Ş., ts. https://www.kisa.link/kSvrc

Durmuş, Abdullah. "Modern Bir Finansal Araç Olarak Sukûk ve Fıkhî Açıdan Tahlîli". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İslam İktisadı Özel Sayısı)* 16 (2010), 141-156.

Ebû Alyû, Ahmed Abdülalîm Abdüllatîf. "Tedâvülü'l-eshüm ve's-sukûk ve davâbituhu'ş-şer'iyye". *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 1-38 (767-805). https://l24.im/nYFt

Ebû Gudde, Abdüssettâr. "es-Sukûk (es-senedât) el-istismâriyye". *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 17 (2009), 203-257.

ed-Davâbitu'l-müstahlase min karârâti'l-hey'eti'ş-şer'iyye li-Benki'l-Bilâd. Riyad: Dâru'l-Meymân, 2013.

el-Fetâvâ'l-Hindiyye. 6 Cilt. Bûlâk: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1310/1892.

Emîn, Hasan Abdullah. "Senedâtü'l-mukâraza ve senedâtü'l-istismâr". *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 4/3 (1408/1988), 1833-1849. https://www.kisa.link/xTjsz

er-Rehûnî, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf. *Hâşiyetü'r-Rehûnî alâ şerhi'z-Zürkânî li-Muhtasari Halîl*. 8 cilt. Bulâk: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1306/ 1888.

Gamal, Mahmoud A. *Islamic Finance: Law, Economics and Practice.* New York: Cambridge University Press, 2006.

Genç, Mehmet. *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. 2 cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2. Basım, 2022).

Hattâb, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Mevâhibu'l-celîl fî şerhi Muhtasari Halîl*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr.* 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâr.* 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989/1409.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî.* 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.

İbn Kudâme, Ebu'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Ebî Ömer Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni' (Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin el-Muğnî'si ile birlikte)*. 13 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ–Mustafa Abdülkâdir Atâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.

İbnü'l-Münzir, Ebûbekir Muhammed b. İbrahim el-Münzir en-Nîsâbûrî. *el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ*. 10. Cilt. thk. Sağîr Ahmed el-Ensâri. el-İmârât: Mektebetü Mekke, 1425/2004.

İBRC, İslamic Bankers Resource Centre. "AAOIFI Şubat 2008 Sukuk Raporu ve Tavsiye Kararları". Erişim 19 Mayıs 2025. https://www.kisa.link/nAqKW

"İcare". *el-Mevsûʻatü'l-fıkhiyye.* 1/252-302. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1995.

İslami Sermaye Piyasalarında Sukukun Rolü. çev. Şerif Ahmet Saman. PDF: İSEDAK Koordinasyon Ofisi, 2019. https://l24.im/BRz6OxT

Karadâğî, Ali Muhyiddîn. "Hükmü tedâvüli'l-eshüm ve's-sukûk ve davâbituhu'ş-şerʻiyye fî davʻi kâideti'l-asâle ve't-tebeʻiyye". *Mecelletü Mecmaʻi'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 1-64 (851-915). https://l24.im/nYFt

Karârât ve tavsiyatü Nedevâti'l-Bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî. nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde – İzzüddîn Muhammed Hûce. Cidde: y.y., 2001.

Karârâtü ve tavsiyâtü Mecmaʻi'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî. b.y.: Mecmaʻu'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî, 4. Basım, 1442/2020.

KSİPTHK, Kira Sertifikası İhraç Programı Temel Hüküm ve Koşulları. Türkiye: Vakıf Varlık Kiralama A.Ş., 07.09.2023. Erişim 18 Mayıs 2024. https://www.kisa.link/MmKqU

KST, Kira Sertifikaları Tebliği. *Resmî Gazete* 28670 (7 Haziran 2013). Erişim 20 Mayıs 2025.

KTKSVKŞOSPAN, KT Kira Sertifikaları Varlık Kiralama A.Ş. Onaylı Sermaye Piyasası Aracı Notu. Türkiye: KT Kira Sertifikaları Varlık Kiralama A.Ş., 14.07.2021. Erişim 20 Mayıs 2025. https://www.kisa.link/HjsmQ

Kuran, Timur. *İslam ve Ekonomik Azgelişmişlik*. çev. Abdullah Cemal Balcı. Ankara: Efil Yayınevi, 2019.

Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1428/2007.

MAO, Mutlu Avukatlık Ortaklığı. *Hukuki İnceleme Raporu.* 06.11.2023. https://www.kisa.link/ZieQw

MAO, Mutlu Avukatlık Ortaklığı. *Hukuki İnceleme Raporu*. 28.02.2025. https://www.kisa.link/lElmX

Meş'al, Abdülbârî. "Hükmü damâni't-tarafi's-sâlis ve damâni'l-kıymeti'l-ismiyye ve'l-âid, ve'd-damân bi'l-ivaz, ve't-tahhüd bi-şirâi's-sukûk maʻa teğayyüri'l-ayn". *Mecelletü Mecmaʻi'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 1-27 (715-741).

MFİ, Mecmaʻu'l-Fıkhi'l-İslâmî. "Karâr bi-şe'ni beyʻi'd-deyn". *Mecelletü Mecmaʻi'l-Fıkhi'l-İslâmî* 17/3 (2009), 683-684.

MFİ, Mecmaʻu'l-Fıkhi'l-İslâmî. "Karâr bi-şe'ni istikmâli mevduʻi's-sukûki'l-İslâmiyye". Erişim 19 Mayıs 2025. https://iifa-aifi.org/ar/2385.html

MFİ, Mecmaʻu'l-Fıkhi'l-İslâmî. "Karâr bi-şe'ni'l-galebe ve't-tebeʻiyye fi'l-muâmelâti'l-mâliyye". Erişim 19 Mayıs 2025. https://iifa-aifi.org/ar/4897.html

Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2009.

Oral, Mustafa. *Türkiye'de Katılım Bankacılığının Finansal Enstrümanları: Alternatif Bir Finansman Modeli Olarak Sukuk*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Osmânî, Muhammed Takî. "es-Sukûk ve tatbîkâtüha'l-muâsıra". *Mecelletü Mecmaʻi'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 1-14 (752-766). https://l24.im/nYFt

POAB, Paksoy Ortak Avukat Bürosu. *Bereket Varlık Kiralama A.Ş. Yurt İçi Kira Sertifikası İhracına İlişkin Hukuki Durum Değerlendirme Raporu.* 22.03.2022. https://www.kisa.link/fBjzy

Samar, Mahmut. "Fıkhî Açıdan Altın Tahvili ve Altına Dayalı Kira Sertifikası İhracı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 307-336.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zâmî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1987.

Sâvî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. *Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik (Hâşiyetü's-Sâvî 'ale'ş-Şerḥi's-sağîr)*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Me'ârif, ts.

Sened, Abdurrahmân b. Abdullâh. "Hükmü tedâvüli'l-eshüm ve's-sukûk ve davâbituha'ş-şer'iyye ma'a beyâni davâbitü't-tebe'iyye ve şurûtuhû ve vaktü tahakkuki davâbiti'l-galebe ve şurûtih". *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 1-18 (916-934). https://l24.im/nYFt

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût.* 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

SHŞ, Sertifika Hüküm ve Şartları. Türkiye: Bereket Varlık Kiralama A.Ş. 07.02.2018. Erişim: 05 Nisan 2025. https://www.kisa.link/kKppm

Sylla, Mohamed. *İslam Hukuku Açısından Müşareke Sukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Şerîf, Muhammed Abdülğaffâr. "Sukûku'l-müşâreke – Hükmüha'ş-şer'î ve tertîbâtüha'l-idâriyye ve'l-kânûniyye", *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 17/3 (1430/2009), 259-288.

"et-Tavsiyat". *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 1-11 (839-850). https://l24.im/nYFt

TBK, Türk Borçlar Kanunu (Kanun No. 6098). *Resmî Gazete* 27836 (4 Şubat 2011).

TEKBAŞHD, Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Hukuk Direktörlüğü. *Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Kira Sertifikası İhraçları Hukuki Değerlendirme Raporu.* 08.12.2023. https://www.kisa.link/aUEfT

Teshîrî, Muhammed Ali. "es-Sukûku'l-muâsıra ve hükmuhâ". *Mecelletü Mecma'i'l-Fıkhi'l-İslâmî* 20 (2012), 1-9 (742-751).

TFKSTMT, TF Varlık Kiralama A.Ş. ile Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş. Arasında İmzalanan 29/09/2022 Tarihli Kira Sertifikası İhraç Programı Temel Hüküm ve Koşulları - Ek-10 Teminat Mektubu Taslağı. Türkiye: TF Varlık Kiralama A.Ş. - Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş., 29.09.2022. Erişim 18 Nisan 2025. https://www.kisa.link/jImpz

TFKSYSİB, TF Varlık Kiralama A.Ş. ile Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş. Arasında İmzalanan 29/09/2022 Tarihli Kira Sertifikası İhraç Programı Temel Hüküm ve Koşulları - Ek-Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası İhraç Yapısı İcazet Belgesi. Türkiye: TF Varlık Kiralama A.Ş. - Türkiye Finans Katılım Bankası A.Ş., 29.09.2022. 30 Erişim 18 Nisan 2025. https://www.kisa.link/jImpz

TFVKŞİBD, TF Varlık Kiralama Anonim Şirketi İhraççı Bilgi Dokümanı. Türkiye: TF Varlık Kiralama A.Ş., 23.11.2023. Erişim 18 Mayıs 2024. https://www.kisa.link/JlwkP

TMK, Türk Medeni Kanunu (Kanun no. 4721). *Resmî Gazete* 24607 (08 Aralık 2001). Erişim 20 Mayıs 2025. https://www.kisa.link/tvPVP

VVKŞİBD, Vakıf Varlık Kiralama Anonim Şirketi İhraççı Bilgi Dokümanı. Türkiye: Vakıf Varlık Kiralama A.Ş., 26.10.2023. Erişim: 25 Mayıs 2025 https://www.kisa.link/DjKva

VYS, Vekâlet ve Yönetim Sözleşmesi. Türkiye: KT Varlık Kiralama A.Ş., ts., md. Erişim 17 Nisan 2025. https://www.kisa.link/pnHUi

VYS, Vekâleten Yönetim Sözleşmesi. Türkiye: Bereket Varlık Kiralama A.Ş., 07.02.2018. Erişim: 05 Nisan 2025. https://www.kisa.link/KwWcV

Yetkili. *Türkiye Emlak Katılım Bankası A.Ş. Danışma Komitesi İcazet Belgesi (Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası (Sukuk).* E-Posta 28 Mayıs 2024, Alıcı Mustafa Çakır.

Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası İhracı İcazet Belgesi. Ağustos - 2019. Erişim 20 Nisan 2025. https://www.kisa.link/JqWGA

YS, Yönetim Sözleşmesi. Türkiye: Bereket Varlık Kiralama A.Ş., ts. Erişim 20 Mayıs 2025. https://www.kisa.link/TVOjf

YSDKSİY, Yönetim Sözleşmesine Dayalı Kira Sertifikası İhraç Yapısı. Türkiye: Bereket Varlık Kiralama A.Ş., 02.11.2017. Erişim: 05 Nisan 2025. https://www.kisa.link/uzlMo

Zaidan, Khaleel Radhwan Zaidan. *el-Hiyelü'r-ribeviyye fî tatbîkati's-sukûki'l-istismâriyye – Dirâse fıkhiyye mukârene*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

ZKVKŞSPAN, Ziraat Katılım Varlık Kiralama A.Ş. Sermaye Piyasası Aracı Notu. Türkiye: Ziraat Katılım Varlık Kiralama A.Ş., 30.10.2023. Erişim 20 Kasım 2024. https://www.kisa.link/ZHCBL

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 365-382, doi: 10.33931/dergiabant.1735528

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmine Yaklaşımı

Zamakhsharī's Approach to the Science of Munāsabāt al-Qur'ān in his *al-Kashshāf*

İsa KANİK[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 05.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 06.10.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu araştırmada, Zemahşerî'nin "الكشاف/*el-Keşşâf*" adlı tefsirinde "münâsebâtü'l-Kur'ân" ilmine yaklaşımı meselesi ele alınmaktadır. Tefsir tarihi literatüründe daha çok *el-Keşşâf* adlı eseriyle tanınan Zemahşerî dirâyet ağırlıklı bir yöntem izlemektedir. Zemahşerî'nin tefsirinde dikkat çeken hususlardan biri de Kur'ân âyet ve sûreleri arasındaki münasebet olgusuna yer vermesidir. Zemahşerî'nin mezkûr meseleye yaklaşımını ele alması, elinizdeki çalışmayı önemli kılmaktadır. Bu nedenle araştırmada Zemahşerî'nin münasebet olgusuna yaklaşımının temel özelliklerinin birtakım örneklerle ortaya konması amaçlanmaktadır. Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi; âyet ve sûrelerdeki mâna ve üslûp türünden münasebet durumunu incelemektedir. Âyetler ve sûreler arasındaki münasebet durumu; akıl, bilgi ve çalışmayla ortaya çıkarılabilecek bir konudur. Fakat, keyfilik ve tutarsızlıktan korunmak için bu tür bir çalışmada riayet edilmesi gereken bazı temel ilke ve kurallar bulunmaktadır. Nitel ve sosyal araştırma tekniklerinin kullanıldığı araştırmaya göre Zemahşerî, âyetler ve sûreler arası münasebet meselesine kimi zaman mezkûr ilmin terminolojik ifadeleriyle kimi zaman farazî sorularla kimi zaman da birtakım edat ve bağlaçlarla başlayan cümlelerle değinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Münâsebâtü'l-Kur'ân.

&

Abstract: In this research, the issue of Zamakhsharī's approach to the "Science of munāsabāt al-Qur'ān" in his commentary titled "الكشاف /*al-Kashshāf*" is discussed. Zamakhsharī who is mostly known for his work called *al-Kashshāf* in the historical literature of tafsīr, follows a method based on dirāyah. One of the striking points in Zamakhsharī's tafsīr is his inclusion of the concept of relationship between the verses and surahs of the Qur'ān. Zamakhsharī's approach to the aforementioned issue, makes this study important. For this reason, the aim of the research is to reveal the basic features of Zamakhsharī's approach to the phenomenon of relationship with some examples. Science of Munāsabāt al-Qur'ān examines the relationship between the meanings and styles of verses and surahs. The relationship between verses and surahs is a subject that can be revealed through reason, knowledge and study. However, there are some basic principles and rules that must be followed in such a study to avoid arbitrariness and inconsistency. Qualitative and social research techniques are used in the article. Accordingly, Zamakhsharī sometimes touches upon the issue of the relationship between verses and surahs with the terminological expressions of the aforementioned science, sometimes with hypothetical questions and sometimes with sentences starting with certain prepositions and conjunctions.

Keywords: Tafsīr, Qur'an, Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Munāsabāt al Qur'ān.

Atıf/Cite as: Kanik, İsa. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmine Yaklaşımı". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 365-382. doi: 10.33931/dergiabant.1735528

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., İsa Kanik, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, isakanik_77@hotmail.com.

1. Giriş

Nüzûlü, kıraati, kitâbeti, tertibi, toplanması (cem‘), tefsiri, i‘câzı, nâsih-mensûhu, dili, i‘râbı, sûre ve âyetlerinin birbiriyle münasebeti gibi daha birçok yönleriyle doğrudan Kur’an’ın anlaşılmasını ve beyan edilmesini kendisine temel maksat edinen ilimlere Kur’ân ilimleri (Ulûmü’l-Kur’ân) denilmektedir.[2] Kur’an ilimleri arasında yer alan enstrümanlardan biri de “Münâsebâtü’l-Kur’ân” ilmidir.[3] Literatürde *el-münâsebe beyne’l-âyât*, *et-tenâsüb beyne’l-âyât ve’s-süver* veya *tenâsübü’l-ây ve’s-süver* gibi çeşitli isimlerle de anılan “Münâsebâtü’l-Kur’ân” ilmi; Kur’an’ın bütüncül bir yaklaşımla doğru anlaşılıp yorumlanması için bilinmesi elzem olan ilimlerden biridir.[4] Kur’ân’ın beyânî i‘câzı, mânalarının düzeni ve tutarlılığı, nazmındaki ahengi ve edebî üslûbundaki mükemmelliği gibi noktaların idraki bakımından bu ilim oldukça önem arz etmektedir. Sûreler ve âyetler arası münâsebet olgusu, bilimsel ve akademik bir nazarla yaklaşıldığında Kur’an araştırmacısının, Kur’an elfâzında yalın bir gerçeklik olarak fark edeceği belirgin bir özelliktir. Kur’an’ın âyet ve sûreleri arasındaki münasebetin ortaya konması tabii olarak onun metin içi bağlamının sağlam ilmî veriler sunmasını sağlamaktadır.[5] Beşer sözüyle mukayese edildiği takdirde Kur’an’ın kendine özgü bir nazmı, edebî üslûbu, fesahati, belâgati ve lafız-mâna dengesinin bulunduğu açıkça fark edilmektedir. Şu bir gerçek ki edebî yönü güçlü bir kimsenin bütün gayretini sarfederek ortaya koyduğu fasih bir metnin, incelenmesi ve düzeltilmesi için benzer özelliklerdeki başka bir kimseye verildiğinde hala devam eden bir tebdil ve tashih faaliyetinin olduğu görülecektir. Hâlbuki Kur’an âyet ve sûrelerinden herhangi bir lafız çıkarılarak ondan daha münasip bir kelime bulmak için bütün Arap lisanı araştırılsa bunu bulmak mümkün olmayacaktır. Çünkü Kur’an, ilmi her şeyi kuşatan Yüce Allah’ın kelâmıdır.[6] İşte bu durum da Kur’an ve tefsir araştırmalarında “Münâsebâtü’l-Kur’ân ilmi”nin önemini ve bu bağlamda âyet ve sûrelerden çıkarılabilecek derûnî mânaların olabileceğini göstermektedir.

Münâsebet; umum-husus, sebep-müsebbep, illet-ma‘lûl ve benzerlik-zıtlık gibi zihnî irtibatlarla veyahut da mukâbele, aklî, hissî, hayalî ve bunların dışında başka alâka türlerinde bir bağlantıyla gerçekleşebilmektedir. Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Süyûtî (ö. 911/1505), usûl ve esas bakımından bir Kur’an araştırmacısının müstağni kalamayacağı muhalled eserlerinde çeşitleri yönüyle bir hayli münasebet türü ortaya koymuşlardır.[7] Bu araştırmada münasebet konusuyla ilgili olarak Zemahşerî (ö. 538/1144) hakkında bir fikir oluşturması kabilinden sadece birtakım örnekler üzerinden meselenin değerlendirmesi düşünülmektedir. Münasebet akılla idrak edilebilen makul bir durumdur. Diğer bir ifadeyle münasebet olgusu akla arz olunduğunda akıl onu kabul eder.[8] Âyet ve sûreler arasındaki tenâsüb ve irtibatın keşfedilmesi de aklî muhakeme ve tedebbür sayesinde mümkün olmaktadır. Bir müfessir birtakım ihtimal ve faraziyelerden ibaret olan münasebeti, kendisi ile karşı karşıya kaldığı metin arasında kurduğu diyalektik sayesinde ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada daha çok metin içi dilsel enstrüman ve delillere dayanmaktadır.[9] Bu özel durumu nedeniyle de bilhassa dirâyet ağırlıklı tefsir çalışmalarında mezkûr konuya yer yer değinilmektedir. Zemahşerî, Kur’an sûre ve âyetlerindeki münasebete önem veren, bu nedenle de meşhur tefsirinde mezkûr meseleye değinen müfessirlerden biridir. Araştırmamızın kapsam ve sınırlarını Zemahşerî ve onun meşhur tefsir eseri “ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه

[2] Muhammed Abdülazîm ez-Zürkānî, *Menâhilü’l-‘irfân fi ‘ulûmi’l-Ḳur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1996), 1/17-20; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: IFAV Yay., 2018), 129-130.

[3] Mesut Okumuş, “Tefsir Usûlü”, *Kur’ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 366-369.

[4] Mehmet Faik Yılmaz, “Münâsebâtü’l-âyât ve’s-süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/569.

[5] Ali Galip Gezgin, “‘Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüb’ ile ‘Sûrelerin tertîbinin tevkîfîliği’ nin Kur’ân’ın ‘Metin içi bağlam’ ı açısından önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/30 (2018), 1, 4.

[6] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî (İbn Atıyye) el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1422/2001), 1/52.

[7] Bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Ḳur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1376–1957), 1/37, 47-52; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûṭî, *el-İtḳān fi ‘ulûmi’l-Ḳur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (b.y.: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-‘Âmme, 1394–1974), 3/369, 372-389.

[8] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35.

[9] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur’an İlimleri Üzerine-*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 198, 206.

التأويل /*el-Keşşâf 'an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*" ile tayin etmemizin nedeni de bu şekilde anlaşılmış olmaktadır. Şerhlerde, tefsirlerde ve diğer birtakım kitap, tez ve makalelerde farklı yönleri incelenen Zemahşerî'nin mezkûr tefsirinin Kur'an âyet ve sûreleri arasındaki münasebet olgusu bakımından da irdelenmesi alana katkısı bakımından araştırmamızı özgün ve önemli kılmaktadır.[10] Konuyla ilgili verilerin toplanması, tasnif edilmesi, meselelerin içerik analizi, sentezi ve bazı bilimsel-akademik sonuçların tespit edilerek değerlendirmelerde bulunulması bakımından nitel araştırma tekniklerinin kullanıldığı araştırmamız; "Zemahşerî, âyetler ve sûreler arası münasebet olgusunu nasıl ele almaktadır?", "Mezkûr mesele *Keşşâf*'ta ne derece önem arz etmektedir?", "Zemahşerî'nin münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine dair yaklaşımının karakteristik özellikleri nelerdir?" gibi sorulara yanıt aramayı hedeflemektedir. Bu minvalde asıl mevzu ile ilgi derecesi bakımından evvela genel hatlarıyla "Zemahşerî ve *el-Keşşâf*", akabinde "Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi", sonrasında da "*el-Keşşâf*'ta âyetler arası münasebet" ve "*el-Keşşâf*'ta sûreler arası münâsebet" başlıkları altında verilen bilgilerle mezkûr konu detaylandırılarak derinlikli olarak ele alınmaya çalışılmaktadır.

2. Zemahşerî ve *el-Keşşâf*

Zemahşerî; ilmî mesaisini özellikle Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh, lûgat (filoloji) ve belâgat gibi farklı ilimlere teksif etmiş meşhur İslâm âlimlerinden biridir.[11] Türkistan bölgesinde yaşaması sebebiyle Türk asıllı olduğu iddia edilen Zemahşerî, eserlerinin çoğunu Arapça olarak kaydetmiştir. Türkmenistan sınırları içerisinde geniş bir bölge olan Hârizm'in Zemahşer köyünde doğan müfessir; farklı hocalardan ders almak ve ilim tahsil etmek için Hârizm, İsfahan, Buhara, Bağdat ve Mekke gibi muhtelif şehirlere ilmî seyahatlerde bulunmuştur. Hayatı boyunca hiç evlenmediği ve geçirdiği hastalık sebebiyle bir ayağı engelli/topal olduğu belirtilen Zemahşerî, Mekke'de tefsirini telif ederken Kâbe'ye komşu olması sebebiyle de "Cârullâh" sıfatıyla nitelendirilmiştir.[12] *el-Keşşâf*, *Esâsü'l-belâga*, *el-Fâ'ik*, *Ru'ûsü'l-mesâ'il*, *el-Mufassal*, *Makâmât*, *el-Müstaksâ*, *Rebî'u'l-ebrâr* ve *el-Ünmûzec* adlı kitaplar onun eşsiz eserleri arasında yer almaktadır.[13] Gerek *el-Mufassal fi sınâati'l-i'râb* ve *Esâsü'l-belâga* adlı eserlerinden gerekse tefsirinde dili ustalıkla kullanmasından hareketle Zemahşerî'nin belirgin özelliklerinden birinin onun güçlü bir dil (Arap dili) âlimi ve müfessir olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. *el-Keşşâf* adlı eserindeki mu'tezilî fikirleri sebebiyle tenkit edilen Zemahşerî, kendisinden sonra gelen birçok müfessiri lûgat, belâgat ve nahiv ilmine dair dilsel izahları yönüyle etkilemiş; özellikle Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi müfessirler için temel kaynak olmuştur.[14] Zira görülen o ki yaşadığı dönem itibarıyla kendisi, Arap dili ve edebiyatını çok iyi bilen, bu sahada otorite kabul edilen sembol bir isimdir.[15] Nitekim bazı kaynaklarda işaret edildiği üzere birbiriyle çağdaş, vefat tarihleri de birbirine yakın olan Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) tefsirleri arasında bu yönde benzerlikler bulunmaktadır.[16] Zemahşerî, genel olarak bir müfessirde bulunması gereken özelliklerin pek çoğuna sahiptir. Ona göre Kur'an'ı tefsir etmek isteyen

[10] Zemahşerî hakkında birçok araştırma yapıldığı görülmektedir. Makalenin konusuyla ilgili olması bakımından benzer bir araştırma için bk.: Şerif Gedik, *Keşşâf tefsirine göre âyet ve sûreler arasındaki münasebet ve âhenk* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 69-149. Zemahşerî'nin hayatı, ilmî kişiliği, tefsir metodu, tenâsüb ilminin tanımı, çeşitleri ve kısımları konularıyla birlikte otuz bir sûrede Zemahşerî'nin tefsirinden münasebet ile ilgili değerlendirmelerin yapıldığı Yüksek Lisans Tez'ine göre bizim araştırmamız daha spesifik ve somut örnekler içermesi bakımından farklılık göstermektedir.

[11] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts), 1/304.

[12] Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 5/168-170; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/315-317, 345.

[13] Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru İhyâi'l- Kütübi'l-'İlmî, ts.), 2/315-316.

[14] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 2/464; Mustafa Öztürk - Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-236.

[15] Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Meclisü dâiratü'l-me'ârif, 1382–1962), 6/315; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/340.

[16] Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî, "Mukaddime", *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, thk. S. Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420–1999), 1/21; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/227.

kimsenin öncelikle me'ânî ve beyân ilimlerini bilmesi gerekmektedir.[17] Bu düşüncenin her ne kadar doğrudan olmasa bile dolaylı olarak Kur'an âyet ve sûrelerindeki münasebet olgusuyla irtibatlandırılması mümkün görünmektedir.

Zemahşerî, mezkûr tefsirindeki yöntemi bakımından kendi zamanına kadarki tefsir tarihi sürecinde izlenen rivâyet ağırlıklı metot yanında Kur'an'ın i'câzı, belâgati, fesâhati, lügavî latîfe ve nüktelerini ortaya koyarak bu alanda çoğunlukla dirâyet eksenli bir yolu benimseyen müfessirlerin en meşhurlarından biri olmuştur. Tefsir, hadis, dil-nahiv, kıraat, edebiyat, vaaz ve esâtîr gibi çeşitli alanlardaki kaynaklara dayanan *el-Keşşâf*'ın söz konusu yönlerini, i'tizâlî taraflarını ve diğer birtakım şaibeli kısımlarını izah etmek üzere telhîsa, ta'lîka ve hâşiyeler yazılmıştır. Matbu/basılı veya mahtûta/yazma halinde birçok eserinden söz edilen Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, müfessirin hayatının son anlarında ve yaklaşık iki yıl üç/dört ay gibi kısa bir sürede yazılmış olması sebebiyle de onun ilmî kudreti ve kemâlini yansıtan önemli bir eserdir.[18]

Zemahşerî'nin tefsirinde aklî düşünce, yeri ve değeri bakımından oldukça farklı bir önem taşımaktadır. Bu minvalde âyetleri beyan ederken zahirî ve lafzî manâlarla yetinmeyen Zemahşerî derinlikli düşünme ve aklî tefsir yoluna da gitmektedir. Fakat âyetlerin tefsirinde aklı yegâne belirleyici unsur görmemektedir. Şöyle ki âyetlerin izahında birtakım bilgilerin ancak Allah'a ait olması sebebiyle aklın takdir edemeyeceği veya aciz kalacağı noktalar da söz konusudur.[19] Mamafih Zemahşerî, Kur'an'daki bazı temsil, tasvir ve mecazları; hakikate hamledilmesi mümkün olmasına rağmen zahirlerine aykırı şekilde hayalî ve farazî ifadeler olarak yorumlaması bakımından da tenkit edilmektedir.[20] Zemahşerî'ye göre Kur'an, nazmının i'câzı ve içerdiği gaybî haberleri bakımından iki yönüyle mu'cize bir kitaptır.[21] Kâinattaki her şey ilahî hikmetin gereği olarak belirli bir tertibe, ölçü ve düzene göre yaratılmıştır. Bu düzen içerisinde Kur'an âyet ve sûrelerinin de mutlak bir tertibi ve ölçüsü söz konusudur.[22] Kur'an âyetlerindeki birtakım derin anlam ve mâna esrârı ancak nazm ilmi sayesinde yani onun metin düzenini bilmekle tebarüz etmektedir.[23] Tefsir tarihinin gelinen süreci içerisinde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı farklı zaman, mekân ve platformlarda bilimsel araştırma konusu edilmiştir. Biz burada araştırmamızın kapsam ve sınırları çerçevesinde istitrat kabilinden; hayatı, tefsiri ve tefsirî düşünce yapısının bazı yönlerine yer verdiğimiz Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında "Münâsebâtü'l-Kur'ân" ilmine yaklaşımına değinmek istiyoruz.

3. Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi

el-Keşşâf'ta âyetler ve sûreler arası münasebet konusuna geçmeden önce genel hatlarıyla "Münâsebâtü'l-Kur'ân" ilminden bahsetmekte fayda bulunmaktadır. "Münâsebâtü'l-Kur'ân" ilmi, âyetler ve sûreler arasındaki ilişki biçimlerini inceleyen daha çok üslûp ağırlıklı bir ilimdir.[24] Şöyle ki bazı insanlar, hakikatte küçük olmadıkları halde yıldızları küçük görmektedir. Hâlbuki burada kusur; yıldızlarda değil, onları küçük gören gözlerdedir. Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine de tıpkı bu misaldeki gibi bazı ilim adamları tarafından küçümsenerek yeterince değer verilmemektedir.[25] Oysaki tefsir tarihi boyunca Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili kayda değer bir terminoloji ve literatür oluştuğu bilinen bir gerçektir. Esas itibarıyla bu ilmin maksadı ve felsefesi açısından bakıldığında, Kur'an'ın âyetleri ve sûreleri arasındaki münasebeti bilmek; onun doğru bir şekilde anlaşılıp te'vîl edilmesine yardımcı olmaktadır. Kur'an âyet ve sûrelerinin tefsiri ve beyanı noktasında nass ve olgu münasebeti açısından sebeb-i nüzûl ilmini bilmenin yeri ne ise iç

[17] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, "Mukaddime", *el-Keşşâf 'an ḥaḳā'iḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 2; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/307.

[18] Ahmed b. Mustafa Tâşköprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1405/1984), 2/87-88; Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/466, 469; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/325-327.

[19] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/318-320, 330, 332.

[20] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/317-322.

[21] Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳā'iḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳāvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 2/348; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/329.

[22] el-Kamer 54/49; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/440-441.

[23] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/134.

[24] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 197; Duhâ ve İnşirah sûreleri arasındaki dil ve üslûp benzerliği bunun harika bir örneğidir. Mâzi kipiyle yapılan atıflar, takdim, tekrar ve hasr üslûbu, tekitler ve ayrıca istifham ve nefy edatları birlikteliğindeki üslûp benzerliği bu sûrelerin birbiriyle münasebetinin olduğunu göstermektedir. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 206.

[25] Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 7/107.

bağlam açısından münâsebât ilmini bilmenin yeri de odur. Kelime anlamı itibarıyla yakınlık ve uygunluk mânasına gelen münâsebet lafzı, sadedinde bulunduğumuz konu bağlamında Kur'an'ın sûre ve âyetleri arasındaki irtibat yönlerini ifade etmektedir. Kur'an'ın i'câzî beyanı, mânalarının düzeni, sağlamlığı, tutarlılığı, söz dizimindeki ahengi ve üslûbundaki mükemmelliği bu ilim sayesinde ortaya konmaktadır. Kur'an'ın âyet ve sûreleri arasındaki irtibat ve münasebeti bilmek tevkifî bir durum değildir. Hatta bu bütünüyle müfessirin ilmî birikimi ve içtihadına bağlıdır. Şu bilinmelidir ki bahse konu münasebet olgusunun; tekellüf ve zorlama bir te'vîle dayanmadığı, Arap dili ve belagatinin esaslarına muvafık olduğu, belirli usûl ve kâidelere bağlı kaldığı ve ayrıca sözün vürut sebebi ve bağlamına uyduğu takdirde kabulü konusunda herhangi bir sorun yoktur. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki Kur'an, farklı olay ve hadiselere binaen yirmi küsur senede peyderpey/müneccemen nâzil olmuştur. Bu yüzden Kur'an'ın her âyet ve sûresinde birtakım zorlamalarla mutlaka bir münasebet ilişkisi aramak çok da doğru olmasa gerektir. Bazı müfessirler; tefsîriyye, beyâniyye, te'kîd veya i'tirâziyye (ara cümle) olmaları sebebiyle iki cümle arasında çeşitli münasebet ve irtibat durumlarının olabileceğini iddia etmektedir. Örneğin, Kur'an'da müminler ile müşriklerin nitelikleri veya onlara yönelik va'd/müjde ve va'îd/tehdit bildiren cümleler, rahmet-azap, tergîb-terhîb, tevhit-tenzih ve bazı kevnî konuları ihtiva eden âyetler arasında mukabele bakımından münasebet ve irtibat olabileceğini belirtmektedirler. Hakeza tefsir kitapları incelendiğinde Kur'an'daki münasebet olgusunun, iki sûrenin giriş/başlangıç cümleleri ve ihtiva ettikleri ortak konular bakımından münhasıran sûreler arasında da görülmesi mümkündür.[26] Öyle ki bir rivayette "Kendisine en hayırlı amelin hangisi olduğunun sorulması üzerine Hz. Peygamber'in, "الحَالُّ المُرْتَحِلُ /el-hâllü'l-mürtehil" yani "Kur'an'ı başından sonuna kadar okuyup hatmettikten sonra tekrar baştan başlamak"[27] şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir. Bu minvalde bazı âlimler Kur'an'ın sonu (Nâs sûresi) ile başı (Fâtiha sûresi) arasında bir münasebet kurmayı faydadan uzak görmemişlerdir.[28] Hatta Kur'an sûrelerinin başı (مطلع/matla') ve sonu (مقطع/makta') arasındaki münasebeti konu edinen müstakil eserler de yazılmıştır.[29] Kendisine bir âyet veya sûre okunduğunda; "Bu, niçin şu âyetin yanına kondu?" veya "Bu sûrenin, şu sûrenin yanına getirilmesinin hikmeti nedir?" gibi sorularla bu ilimden ilk bahsedenin Ebu Bekr en-Nîsâbûrî (ö. 324/936) olduğu belirtilmektedir. Hakeza Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Ebü'l İsba' (ö. 654/1256) gibi âlimlerin de bu ilme değer verip eserlerinde yer veren ilk âlimlerden olduğu nakledilmektedir. Bütün bunlarla birlikte âyetler ve sûreler arasındaki münasebât/tenâsüb konusunu, *Nazmü'd-dürer min (fî) tenâsübi'l-ây ve's-süver* adlı eserinde teferruatlıca ele alan meşhur âlim el-Bikāî (ö. 885/1480) dir.[30] Öte yandan Tefsir usûlü ve U'lûmü'l-Kur'ân kaynaklarının öne çıkanlarında kaydedilenin aksine her ne kadar doğrudan tenâsüb ve münasebet kelimeleri kullanılmamış olsa bile bu meselenin daha erken dönemlerden itibaren Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) ve Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirlerinde de ele alındığı iddia edilmektedir. Hatta "Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri" yaklaşımı üzerinden, âyetler arasında münasebet kurma eğiliminin hem daha tefsir tarihinin ilk dönemlerinde hem de rivâyet tefsirlerinde dahi rastlanılabileceği düşüncesi öne sürülmektedir.[31]

[26] Mennâ' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhîs fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 1421/2000), 96-98.

[27] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa, 1395–1975), "Kırâat", 13 (No. 2948).

[28] Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.), 10/193-194.

[29] Bu konuda akla gelen en meşhur eser Süyûtî'ye aittir. Süyûtî, *Merâşıdü'l-meṭâli'* adlı eserinde mushaf tertip sırasını da esas alarak kısa ve sade bir üslupla münhasıran Kur'ân sûrelerinin başı ve sonu arasındaki münasebete yer vermektedir. bk.: Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûṭî, *Merâşıdü'l-meṭâli' fî tenâsübi'l-maḳātı' ve'l-meṭâli'* (Riyâd: Mektebetü Dârü'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005), 47; Kur'ân sûrelerinin başlangıçlarının tefsiri ve münasebetlerini konu edinen bir eser de İbn Ebü'l İsba' ın (ö. 654/1256), "*Kitâbü'l-Ḫavâṭıri's-sevâniḥ fî ẕikri serâ'iri'l-fevâtiḥ*" adlı meşhur eseridir. bk.: İsmail Durmuş, "İbn Ebü'l İsba'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/468; Âişe Abdurrahmân (Bintü'ş-Şâtî), *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Ḳur'ân ve Mesâ'ilü (Nâfi') İbni'l-Ezraḳ* (b.y.: Dârü'l-me'ârif, ts.), 133, 140.

[30] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/36-37; Durmuş, "İbn Ebü'l İsba'", 19/468.

[31] Ersin Kabakçı, "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımasının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 422, 424, 430; Nureddin Itır, "Münâsebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi", çev. Eyüp Yaka, *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 238-239.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) da işaret ettiği üzere Kur'an'ın sûreleri ve âyetleri arasında hikmetli bir tertip ve münasebet, bununla bağlantılı olarak bu münasebetten ortaya çıkarılabilecek birçok manevî sır ve ilişki bulunmaktadır.[32] Kur'an'ın; tevhit, nübüvvet ve ahiret gibi temel konuları bulunmaktadır. Hemen her sûre ve âyette birtakım farklı bağlamlarla bu temel konulara temas edildiğini görmemek mümkün değildir. O yüzden aslında Kur'an'a adeta tek bir söz gibi de bakmak mümkündür.[33] Aralarında münasebet olduğu düşünülen âyetler ve sûreler birlikte okunup bütünüyle düşünüldüğünde veya sûrelerin pasajları arasındaki temel konu ve maksatlar tespit edilmek sûretiyle münasebet durumunu anlamak mümkün olmaktadır. Tanzîr/nazîr, istitrât, müdâdde, tehallus, temsîl, intikâl, ihtirâs ve hüsn-i matlab gibi münâsebet türleri Kur'an sûre ve âyetlerinde en sık rastlanan münâsebet çeşitlerindendir.[34] Örneğin Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) de işaret ettiği üzere Maûn ve Kevser sûreleri arasındaki anlamsal münasebeti, birbirinin tekabülü veya zıddı olarak da değerlendirilebilecek birkaç ana nitelik üzerinden şu tabloda görmek mümkündür:[35]

	Maûn sûresi	Kevser sûresi
1	Yalanlama	İspat
2	Cimrilik	Kevser (bol hayır-ihsan-nimet)
3	Namazı terk etmek	Namaz ve kullukta devamlılık
4	Namazda riyâ	Sadece Rabbe kulluk, ihlas (samimiyet)
5	Zekâtı vermemek	Kurban kesmek, tasadduk etmek

Yukarıdaki tablo göz önünde bulundurulduğunda Kevser sûresinin "Bilhassa Maûn sûresine münasebeti de ona karşılık gibi olmasıdır. Bu cümleden olarak oradaki dinsizin ve münafığın sıfatı olan yalanlamaya karşılık ispat; insafsızlığa ve cimriliğe karşılık ihsan ile çok hayır; namazda yanılmaya karşılık, namaza devam; gösterişe karşılık "لِرَبِّكَ /Rabbin için" tahsisi ile ihlas; maûnu menetmeye karşılık, kurban ve fedakarlıkla sadaka vermek ve açları doyurmak arasındaki karşılaştırma münasebetleri"[36] bu meyanda oldukça dikkat çekicidir. Diğer bir ifadeyle "Maûn sûresi olanı ortaya sermiş Kevser sûresi ise olması gerekeni talep etmiş ve aralarında zıtların işareti bağlamında tam bir münasebet oluşmuştur."[37]

Zemahşerî, âyetler ve sûrelerin Mushaf'taki tertipleri çerçevesinde aralarındaki bağlantı yönlerine zaman zaman işaret etmektedir. "Eğer denilirse ki şu âyet diğeriyle hangi yönlerden irtibatlıdır?", "Bunlar arasındaki münasebet türü nedir?" şeklindeki aklî sorularla meseleyi irdelemeye çalışmaktadır.[38] Bununla birlikte kronolojik olarak bakıldığında âyetler ve sûreler arasındaki münasebet ve ittisale işâret ederek tefsirinde bu konuya değinen diğer önemli bir müfessir de Râzî'dir.[39] Hakeza âyetler ve sûrelerin münasebetlerini esas alan tefsiriyle bu konuda şöhret bulan el-Bikāî'yi de burada tekrar hatırlatmakta yarar vardır. Münâsebâtü'l-Kur'ân kavramıyla; bir âyetin kendi içerisinde, sonu ile başı arasında, Kur'an'daki diğer âyetlerle, bir sûrenin kendi içerisinde, ismiyle, Kur'an'daki diğer sûrelerle veya sûrenin sonunun onu takip eden sûrenin başı ile olan çeşitli münasebet halleri kastedilmektedir. Bu minvalde âyet ve sûreler

[32] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/62.
[33] Nursel Çelik, *Temel Konuları Bağlamında Mücâdele Sûresi ve Tefsiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 21.
[34] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/40, 47-51; Süyûṭî, *el-İtḳān*, 3/251, 372-375.
[35] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/39.
[36] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/512.
[37] İdris Sami Sümer, "Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Bağlamında Mâûn ile Kevser Sûreleri Arasındaki Münasebet Yönleri", *İlahiyat Alanında Uluslararası Araştırmalar X*, ed. Emrullah Fatiş (Konya: Eğitim Yayınevi, 2023), 128.
[38] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/234; 4/203, 444, 735.
[39] İsmail Cerrahoğlu, "Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 36.

arasındaki çeşitli münâsebet hallerine Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı özelinde bir prototip bakış açısı oluşturması bakımından şu şekilde bakmak mümkündür.

4. *el-Keşşâf*'ta Âyetler Arası Münâsebet

Âyetlerin nüzûl sırası ile mushaftaki sıraları birbirinden farklıdır. Fakat imam mushafında tespit edilen ve Hz. Peygamber döneminden itibaren kıraat olunan tevkîfî tertibe dayanarak âyetler ve sûreler arasındaki münasebetin Kur'an'ın anlaşılmasında önemli olduğu ifade edilebilir.[40] Kur'an'ın mâna inceliklerinin çoğu, onun kendi içerisindeki hususi tertip ve münasebete yerleştirilmiştir.[41] Zemahşerî'ye göre bir kimse Kur'an'daki mâna inceliklerini ve sırları keşfetme noktasında me'ânî ve beyân ilimlerini, nesir ve şiir sanatını bilmeli, sonuca götüren fikirlerin tertibi ve birleştirilmesinde maharet sahibi olmalı, ihtiyaç duyulduğu takdirde cümlelerin terkibi ve telifinin nasıl düzenlenip sıralanacağını anlayabilmelidir.[42] Zemahşerî'nin tefsirinin mukaddimesinde ifade edilen bu düşünceler genel olarak onun münasebet ve irtibata yaklaşımının temel özelliklerini idrak etme imkânı sunmaktadır. Zemahşerî, âyetler arasındaki lafız ve mâna bakımından dikkat çeken münasebet örneklerine tefsirinde yer veren müfessirlerin ilklerindendir.[43] *el-Keşşâf*'ta sûreler arası münasebete kısmen değinmekle birlikte ekseriyetle âyetler arası münasebete yer verdiği anlaşılmaktadır.[44] Zemahşerî âyetler arası münasebet durumunu; münâsebet, tenâsüb veya tenâsuk gibi münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi terminolojisinde yer alan kavramlardan ziyade "لِما", "لَمَّا", "لِ" veya "ثُمَّ" gibi harf, edat ve bağlaç türü lafzî ifadelerle de değerlendirmektedir.[45] Kimi zaman da "وجه اتصاله بما قبله /Onun (âyetin), öncesi ile bağlantısı"[46], "كيف وصل هذا بما قبله/Bu (ayet/ler), öncesiyle nasıl birleşir?"[47] veya "بم تعلق قوله /Onun (Allah'ın) sözü (âyet) ne ile alakalıdır."[48] şeklindeki muhtemel soru ve ifadelerle âyetler arası münasebet ve irtibata değinmektedir. Bazı durumlarda da geleneksel ve kadim bir münasebet türü olarak değerlendirilebilecek olan, doğrudan Kur'an'daki bazı âyetlerin diğer bazı âyetlerle tefsir edilmesi yaklaşımını benimsediği fark edilmektedir.[49] Demek oluyor ki Zemahşerî, münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin terminolojisini *el-Keşşâf*'ta yaygın bir şekilde veya yeterince kullanmamış olsa bile bu durum onun Kur'an âyetlerine münasebet ilmi veçhesinden bakmadığı anlamına gelmemektedir. Burada belirtilen özellikler çerçevesinde aşağıdaki örneklerde Zemahşerî'nin Kur'an âyetleri arasındaki münasebet anlayışının ipuçlarını görmek mümkündür:

Örnek 1:

Daha önce de ifade edildiği gibi Kur'an'daki münasebet örneklerinden biri de iki benzer durumun birbiri ardınca zikredildiği veya sözün iki ucu yani başı ile sonu arasındaki uyumu ifade eden nazîr/tanzîrdir.[50] Tanzîr, tenasüp çeşitlerinden biri olarak kabul edilen edebî bir anlatım türdür.[51] Bununla, anlatılmak istenen düşüncenin muhatabın zihnine güçlü ve sistemli bir şekilde iyice yerleştirilmesi hedeflenmektedir. Bu örnekte bahsedilen âyetler arasında da tanzîr türü bir münasebet olduğu görülmektedir.

---

[40] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/530-531; Zürkānî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/240, 274, 330.
[41] er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10/110.
[42] Zemahşerî, "Mukaddime", 1/3.
[43] Enayatullah Azimi - Fatih Tok, "Kısa Sûreler Arasındaki Münâsebet Üzerine Bir İnceleme: Tedrîcî Nüzûl Tevhîdî Mana", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 177.
[44] Faruk Tuncer, *Tenasüp İlmi Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk* (İzmir: Akademi Yayınları, 2010), 51-52.
[45] Kabakçı, "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımasının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama", 433.
[46] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/234; 4/203, 735.
[47] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/588; 1/448; 4/685.
[48] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/589.
[49] Bu konuyla ilgili örnekler için bk.: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/592, 299; 2/529, 694; 3/508; 4/605, 645; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/340-341.
[50] Kelamda mâna bütünlüğü ve münasebeti açısından herhangi bir sözün her iki tarafının birbiriyle uyumlu olması durumu, Bedî' ilminde "teşâbühü'l-etrâf" tabiriyle ifade edilmektedir. bk.: Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî, *Muḫtaṣarü'l-me'ânî* (Kum: Dârü'l-Fikr, 1411/1990), 268.
[51] Subhî es-Sâlih, *Mebâḥiṯ fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân* (b.y.: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1421/2000), 154-155.

أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ *"Gerçek müminler işte onlardır. Rableri katında onlar için yüksek mevkiler, bağışlanma ve değerli rızık vardır."*[52]

كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ *"Nitekim müminlerden bir kısmı isteksiz oldukları halde rabbin seni, doğru bir kararla evinden savaşa çıkarmıştı."*[53]

Kur'an'da bazı âyetler arasında zahir bir durum olarak fark edilen münasebet olgusuna yukarıda yer alan Enfâl sûresi 4 ve 5. âyetler arasında da rastlamak mümkündür. Zemahşerî birkaç yönden ele aldığı mezkûr âyetleri tenasüp açısından da değerlendirerek 2 ve 3. âyetlerde işaret edilen; Allah anıldığında yürekleri titreyen, âyetler okunduğunda imanları artan, yalnızca Allah'a güvenen, namazlarını özenle kılan ve infak eden müminlerin bahsinin akabinde bazı sahâbîlerin Bedir savaşına çıkışlarındaki hoşnutsuzlukları ile ganimet taksimindeki hoşnutsuzlukları arasında benzerlik olduğunu belirterek özellikleri tadat edilen ve 4. âyette hakiki müminler oldukları vurgulanan kimselerin aslında bu şekilde davranmayacaklarını ifade etmektedir. Yani buradaki "ك/kâf" harfi birinci veçhe göre mahzûf mübtedânın haberidir. Bu durumda mâna: "Onların (4. âyette bahsedilen kâmil müminlerin) ganimet taksimindeki hoşnutsuzluk halleri, tıpkı Kureyş'in Şam'a giden yüklü kervanı bırakıp da seninle düşmanla savaşa çıkanların hoşnutsuzluklarına benzemektedir." şeklindedir.[54] Aslında burada açıkça fark edilemeyecek bir münasebet durumundan bahsedilemez, fakat Zemahşerî'nin bu noktaya işaret etmesi konu bağlamında son derece kıymetlidir.

Örnek 2:

Zemahşerî Bakara sûresindeki, يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ *"Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: 'Onlar insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah'a saygılı olmasıdır. Evlere kapılarından gelin; Allah'a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz."*[55] meâlindeki âyetin kendi içerisindeki anlamsal münasebet durumunu da izah etmektedir: Ona göre bu âyette, hilâlin durumunun sorulması kısmı ile onu takip eden bölümü arasında bir münasebet söz konusudur. Şöyle ki; burada hilâlin/ayın gayesi ve onun şekil olarak mütemadiyen eksilip tamamlanmasının hikmet ve sebebi sorulmakta sanki onlara şu şekilde cevap verilmektedir: Yüce Allah'ın bütün fiillerinde tam bir hikmet bulunmaktadır. Onun fiil ve emirlerinin doğruluğunu ve her daim kullarının yararını gözettiğini anlamak istiyorsanız; aslında hiçbir iyilik olmadığı halde kendisinde iyilik olduğunu düşünerek yaptığınız, evlere kapısı dururken arkasından girme davranışınıza bakınız. Zemahşerî'ye göre bu âyette ayın evreleri olayı ile -ihramlıyken- evlere arkalarından girilmesi davranışından söz edilmesi arasında istitrât sebebiyle bir münasebet söz konusudur. Onlar hilâlin şekil değiştirmesinin maksadını sorduklarında bunun, hac vakti için bir alamet ve işâret olduğu şeklinde cevap verilmektedir. Öte yandan onların sorularında bir uygunsuzluk ve terslik olması da muhtemeldir. Zira onlar asıl sormaları ve üzerinde düşünmeleri gereken konuyu bırakıp başka bir meseleyi soruyorlar. Bu halleriyle onlar, evin kapısını terk edip tersinden giren kimse gibidirler. Şu hâlde burada hakimane bir üslupla (üslûb-ı hakîm) ayın evrelerinin hac için vakit ölçüsü olduğu belirtilirken istitrâdî olarak da onların ihramlı iken evlere giriş şekillerindeki anlamsızlığa değinilmiş olmaktadır.[56]

Örnek 3:

Zemahşerî'nin, Kur'an âyetlerinin kendi içerisindeki münâsebet durumlarını izahına bir başka örnek olarak وَإِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ *"Ne zaman tek başına Allah'ın ismi zikredilse âhirete inanmayanların kalplerindeki nefret yüzlerine vurur; ama Allah'ın dışındakiler*

[52] el-Enfâl 8/4.
[53] el-Enfâl 8/5.
[54] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/197-198.
[55] el-Bakara 2/189.
[56] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/234-235; es-Sâlih, *Mebâḥis fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, 153; Ayrıca bk.: Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, 1411/1990), 2/162.

(putlar) anıldığında hemen sevinçten yüzlerinin parladığını görürsün."[57] meâlindeki âyet üzerinden bakılabilir. Zemahşerî bu âyetteki اشْمَأَزَّتْ "daralır, nefret eder" ve يَسْتَبْشِرُونَ "güler, neşelenir" kelimeleri arasında tekâbül olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu kelimelerden her biri kendi alanında nihai sınırı anlatmaktadır. Çünkü biri, yüze yansıyacak derecede kalbin sevinç ve mutlulukla dolması; diğeri de kalbin üzüntü ve nefretle dolarak yüzün kasılıp daralması demektir.[58] Zıt anlamlı iki kelimenin aynı âyet içerisinde zikredilmesi dilsel bir münasebetin olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Zemahşerî, Rahmân sûresi 5 ve 6. âyetlerde[59] zikredilen Güneş ve Ay'ın gök cismi (semavî), ağaç ve diğer gövdesiz bitkilerin ise yeryüzü cismi (arazî) yani yeryüzü ile ilgili olduğunu, hatta iki cümle arasında da atıf harfinin bulunmasına rağmen bahse konu âyetlerde ne türden bir münasebetin olabileceğini irdelemektedir. Neticede bu iki âyet arasında tekâbül bakımından bir münasebetin bulunduğunu, Güneş ve Ay'ın Yüce Allah'ın emrine uygun olarak belirli bir hesaba göre hareket etmelerinin ağaç ve otların boyun eğmeleri haliyle münasebet oluşturduğunu belirtmektedir.[60]

Örnek 4:

Zemahşerî, âyetlerde geçen bazı kelimeler arasındaki tenasübe aykırı görülen durumlara da açıklık getirmektedir. Mesela أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (20) *"Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"*[61] meâlindeki âyetlerdeki "الْإِبِلِ/deve" lafzının; "السَّمَاءِ/gök", "الْجِبَالِ/dağlar" ve "الْأَرْضِ/yeryüzü" kelimeleriyle birlikte zikredilmesi nasıl güzel olabilir? Bunlar arasında ne gibi bir münasebet vardır? şeklindeki sorularla konuyu irdelemektedir. Zemahşerî, bu durumun; Kur'an ile muhatap olan Arap toplumunun yaşadığı coğrafî ve sosyal çevreyle ilişkili olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu kelimeler, vadi ve çöllerde yaşamını sürdüren bedevî Arapların anlayışına uygun şekilde düzenlenmiştir.[62] Bundan şu sonuç çıkar ki âyetlerdeki kelimelerin tertibinde muhatapları çevreleyen hemen herkesçe bilinen somut unsurların gözetilmiş olması bakımından bir münasebetten bahsetmek mümkündür.[63] Bedevî Arapların âdet ve geleneklerinde devenin önemli bir yeri bulunmaktadır. Yaşamlarının hemen her alanında deveden yararlanmaktadırlar. Onların sulanması ve otlatılması, gökten yağan yağmurla mümkün olmaktadır. Bunun akabinde sığınmaları ve korunmaları için dağlara; diğer birtakım menfaatleri için de yeryüzünde dolaşmaya ihtiyaçları vardır. Dolayısıyla bir bedevî etrafına bakıp da düşündüğü zaman; deve, gök yüzü, dağ ve yeryüzü tasavvuru mezkûr sıraya göre zihninde canlanmaktadır.[64] Bu da demek oluyor ki bahse konu âyette tam aksine son derece hikmetli bir münasebet söz konusudur.

Örnek 5:

Zemahşerî'nin "لِما" ifadesiyle işaret ettiği münasebet durumuna da bir örnek vermek gerekirse o, A'râf sûresi 26 ve 27. âyetler arasındaki münasebet olgusuna bu ifadeyle değinmektedir.[65] Ona göre 26. âyet;

---

[57] ez-Zümer 39/45.

[58] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/132.

[59] الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6) *"Güneş ve ay bir hesaba bağlı (olarak hareket ederler). Yıldızlar da ağaçlar da secde ederler."* (er-Rahmân 55/5-6).

[60] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/444.

[61] el-Gâşiye 88/17-20.

[62] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/745.

[63] el-Kattân, *Mebâhîs fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 98.

[64] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/45; es-Sâlih, *Mebâḥiṯ fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, 154.

[65] İlgili âyetlerin metni ve meâlleri şu şekildedir: يَابَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ (26) يَابَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (27) *"Ey Âdem oğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süsleneceğiniz elbise yarattık. Takvâ elbisesi, işte o daha hayırlıdır. Bunlar Allah'ın âyetlerindendir. Umulur ki düşünüp öğüt alırlar. Ey Âdemoğulları! Şeytan, anne babanızı ayıp yerlerini birbirine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi sizi de aldatmasın.*

daha önce geçen, onların (Hz. Âdem ve eşi) ayıp yerlerinin açılması ve yaprakla örtünmeye çalışmaları halinin anlatılması sonrasında, Yüce Allah'ın indirip yarattığı elbisenin insanlar için büyük bir nimet, çıplaklık ve avret yerlerini açmanın çirkinlik ve rezillik, tesettürün ise takvanın önemli bölümlerinden biri olduğu hakikati sadedinde istitrâdî olarak gelmektedir.[66] Bu nedenle burada 27. âyetin, istitrâdî olarak gelen 26. âyeti açıkladığı veya aralarında illet-ma'lûl türünden bir münasebetin meydana geldiği kabul edilmektedir.[67] Yani giysiler, süslenecek elbiseler ve takva; insanların örtünmeleri ve korunmaları için Yüce Allah'ın yarattığı nimetlerdendir. Bunların içerisine girerek örtünmemek, cennetten çıkmaya sebep olmaktadır.

Örnek 6:

Kulların fiil ve davranışlarına terettüp eden amelî hüküm ve ilkeler açısından ekseriyetle Ehl-i sünnetin görüşlerini benimseyen Zemahşerî, kabir azabı veya kabirde karşılaşılacak nimetler noktasında beyan ettiği görüşüne göre de Mu'tezile mezhebine muhalefet etmektedir.[68] Şöyle ki aynı zamanda âyet içerisi münasebete de misal olabilecek bahse konu durumda Zemahşerî, " كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الموت وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ القيامة */Herkes ölümü tadacaktır; yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak ancak kıyamet gününde verilecektir."*[69] meâlindeki âyetin "كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الموت" ifadesi ile "تُوَفَّوْنَ" lafzı arasında bir birbirini bütünler bir anlam ilgisi ve münasebetin olduğunu belirtmektedir. Yani ölüm herkes için kaçınılmaz bir gerçektir. Ölümün akabindeki durak olan kabir, bazı amellerin karşılığı olarak kimileri için cennet bahçelerinden bir bahçe kimileri için de cehennem çukurlarından bir çukur olmaktadır.[70] İşlenen isyan ve itaatin karşılığı bütünüyle hemen ölümün ardından değil; âyetteki "تُوَفَّوْنَ */eksiksiz verilecektir*" ifadesinin delaletiyle ancak yeniden diriltilip kabirden çıktıktan sonra mükemmelen tastamam verilecektir. Dolayısıyla anlaşılan o ki ceza ya da mükâfatın bir kısmı da o günden önce yani ölümün akabinde (kabirde) görülecektir.[71]

Örnek 7:

Zemahşerî Nahl sûresi 97 ve 98. âyetler arasında da münasebet olduğuna değinmektedir. Ona göre Yüce Allah "مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ */Erkek olsun kadın olsun, kim inanmış bir insan olarak dünya ve âhirete yararlı işler yaparsa kesinlikle ona güzel bir hayat yaşatacağız ve böylelerinin ecirlerini de muhakkak surette yapmış olduklarının daha güzeliyle vereceğiz."*[72] meâlindeki 97. âyette salih ameli (erdemli davranış) ve ona ilişkin vaadini/müjdesini zikretmektedir. Müteakip âyeti de ona bağlayarak "فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ */Kur'an okuyacağın vakit, o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın."*[73] buyurmaktadır. Zemahşerî bu âyetleri tefsirinde "لَمَّا" ifadesiyle bu iki âyet arasında anlam münasebeti kurarak istiâzenin, Allah'ın sevap vereceği salih amel türünden bir davranış olduğunu belirtmektedir.[74] Hakeza, Zemahşerî'nin "لَمَّا" edatıyla işaret ettiği münasebet durumuna Bakara sûresi 6. âyeti tefsirini örnek vermek de mümkündür. Zira ne zaman ki Yüce Allah kendine yakın olmaya ehil, ihlaslı ve veli kullarının niteliklerini daha önceki âyetlerde takdim etti. Kitabın onlar için hidayet ve lütuf olduğunu orada beyan etti. Mezkûr altıncı âyetten itibaren de tam olarak onların zıttı/karşıtı olan; inatçı, kibirli ve hidayetin kendilerine yarar sağlamadığı, lütfun işe yaramadığı, kendileri

Çünkü o ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz şeytanları inanmayanların yoldaşları yaptık." (el-A'râf 7/26-27).

[66] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/97.

[67] es-Sâlih, *Mebâḥis fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, 154-155.

[68] Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/334-335.

[69] Âl-i İmrân 3/185.

[70] Bu mânada rivayet edilen hadis-i şerîf metni şu şekildedir: "إِنَّمَا الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النَّارِ" Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Sıfatü'l-kıyâme", 26 (No. 2460).

[71] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/448-449; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/334-335.

[72] en-Nahl 16/97.

[73] en-Nahl 16/98.

[74] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/633.

için uyarıcı bir kitap ve elçinin olup olmamasının fark etmediği inkârcılardan bahsetmektedir.[75] Dolayısıyla burada Zemahşerî'nin, her ne kadar münâsebâtü'l-Kur'ân literatürünü zikretmese bile ilgili âyetlerdeki ifadeler ve içerikleri arasında zıtlık (müdâdde) yönünden bir münasebetin olduğuna "لَمَّا" edatıyla işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Son tahlilde şunu ifade edebiliriz ki âyetler arası münasebet örneklerini gerek sadedinde olduğumuz *el-Keşşâf*'ta gerekse diğer pek çok tefsirde görmek mümkündür. Aslında bu hakikat, uzun açıklamalara ihtiyaç hissettirmeyen zâhir bir durumdur. Zerkeşî'ye göre âyetlerin birbiriyle irtibatı ve münasebeti ya sözün birbirine taalluk etmesinden ya da açıkça anlaşılabildiği gibi birincisiyle tamamlanmamış olmasından kaynaklanmaktadır.[76] Bazı meâllerde de âyetlerin birleştirilerek sanki tek bir âyetmiş gibi aynı satırda arka arkaya dizilmeleri, Zerkeşî'nin işaret ettiği göz ardı edilemez münasebet olgusunu yansıtmaktadır. Zira özellikle Mekke döneminde nâzil olan, birbirini tamamlayan ve kısa tümcelerden oluşan sûrelerdeki âyetler fasılalı olarak okunduğunda âyet grupları arasındaki bütüncül mânaya ulaşmanın çok da kolay olmadığı bir gerçektir. Fakat bununla birlikte Kur'an'ın tamamında âyetlerin birbiriyle ardışık şekilde irtibatlı olduğu da söylenemez. Kelimeleri, cümleleri, paragrafları veya bölümleri arasında münasebetin olabilmesi için bir metnin mutlak olarak aynı zamanda, aynı mekânda, ortak sebeplere istinaden söylenmiş olması zorunludur denilemez. Münasebet olgusu spesifik ve aklî bir ilmî çıkarım aktivitesi olduğu için Kur'an âyet ve sûrelerinde böyle bir zorunluluğun olması elzem bir durum olarak görülmemektedir. Bazı âyetler müstakil iken bazıları da önceki âyetlerin tamamlayıcısı veya devamı niteliğinde olabilmektedir. Öte yandan Kur'an'da, nüzûl tarihi itibarıyla farklı zamanlarda ve sebeplere binaen nâzil olmakla birlikte aralarında mutlak bir münasebetin söz konusu olduğu âyetler bulunmaktadır. Şu örneği de bu minvalde zikretmekte fayda mülahaza edilmektedir: Nisâ sûresi 58. âyet[77], ihtiva ettiği emir fiili ve tekit edatından da anlaşılacağı üzere; emaneti ehline tevdi etmenin ve insanlar arasında adaletle hükmetmenin gerekliliğini ifade etmektedir. 51. âyet[78] ise yapısı ve türü itibarıyla haber cümlesi olarak gelmektedir. Bununla birlikte mezkûr âyetler arasında farklı zaman aralıklarında ve olaylara binaen inmiş olmalarına rağmen dikkat çekici bir münasebet ve maksat ortaklığı söz konusudur. Şöyle ki ilk âyette ehl-i kitabın, kendilerine kitaptan verilen nasip kapsamında Hz. Peygamber ve müminler hakkında sahip oldukları bilgi emanetine yani Tevrat'a hıyanet ettikleri anlatılırken; diğer âyette ise emanetin ehline verilmesi ve adaletten ayrılmamak gerektiği emredilmektedir. Yani bu âyetler arasında emanet ve adalet unsurları bileşeninde aklî ve zihnî olarak spesifik anlamda bir münasebetin bulunduğu görülmektedir.[79]

5. *el-Keşşâf'ta* Sûreler Arası Münâsebet

Sûre (سورة) kelimesi sözlükte; yüksek rütbe, derece, zirve, şeref, alâmet, binanın kat ve bölümleri gibi mânalara gelmektedir. Çoğulu "سُوَرٌ/süver" şeklindedir. Kur'an'ın, sınırlarla birbirinden ayrılmış bölümlerine de sûre denilmektedir.[80] Istılahî olarak sûre; Kur'an âyetlerinin bir araya getirilmesinden müteşekkil, muayyen üslûbu ve konusu/konuları olan, başlangıcı ve sonu belirli müstakil bölüm demektir. Kur'an'ın bahse konu bölümlerine bu ismin verilmesi; onlardaki her bir kelime ve âyetin yanına onunla

---

[75] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/46; Benzer bir örnek için bk.: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/256.

[76] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/40.

[77] İlgili âyet metni ve meâli şu şekildedir: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا "*Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder. Allah size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir.*" (en-Nisâ 4/58).

[78] İlgili âyet metni ve meâli şu şekildedir: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا "*Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve bâtıla iman ediyorlar, sonra da kâfirler için "Bunlar Allah'a iman edenlerden daha doğru yoldadır" diyorlar.*" (en-Nisâ 4/51).

[79] es-Sâlih, *Mebâḥis fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, 150; Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 213-215.

[80] Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcü'l-luga ve sıhahu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1407–1987), 2/690; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 4/386.

münasebetli, uyumlu ve ahenkli olacak şekilde başka kelime ve âyetlerin gelmiş olması nedeniyledir.[81] Yüce Allah'ın; daha önceki peygamberlerine vahyettiği kutsal kitaplardan Tevrat, İncil ve Zebûr'u da sûreler halinde indirdiği belirtilmektedir.[82] Kur'an; âyet ve sûrelerinin, Allah katından tedricen ve müneccemen nâzil olmasından şüphe duyan inkarcıları, aynı şekilde benzer tertip ve düzene göre küçük sûre veya çeşitli âyetler getirmeleri konusunda meydan okuyarak tevbih etmektedir.[83] Levh-i mahfûz'da yazıldığı, vefatına yakınki son arzada Hz. Peygamber'e okunduğu ve nüzûl süreci içerisinde öteden beri kıraat edildiği şekilde tilavet tertibine göre Mushaf'a kaydedilen Kur'an'ın âyet ve sûreleri arasında hikmetli ve anlamlı bir münasebet bulunmaktadır.[84] Bir bütün olarak nâzil olmaları, veciz nükte ve işaretleri barındırmaları, muhteva ve âyet sayılarının sınırlı olması; özellikle kısa sûrelerde bu münasebeti görme imkânını kolaylaştırmaktadır.[85] Kur'an'ın benzerinin diğer peygamberlere de vahyedildiğini belirten Zemahşerî, Kur'an'daki sûrelerin tazammun ettiği mânaların emsallerinin ondaki diğer sûrelerde de bir vahiy olmak üzere Hz. Peygamber'e bildirildiğini ifade etmektedir.[86]

Zemahşerî'nin, sûre başlarındaki "الْكِتابِ/el-Kitâb" lafızlarına verdiği mânalardan biri de "sûre" dir. Yani kasem ve hurûf-ı mukattaalardan sonra gelen söz konusu kelimenin Kur'an veya "sûre" mânasında olabileceğini ifade etmektedir.[87] Bu minvalde sûre başlarının, içerikleriyle münasebetine işaret etmektedir. Bütün bunlar Zemahşerî'nin, sûreler arasındaki anlam münasebeti olgusunu olumlu bulduğunu ortaya koymaktadır. Dikkat edildiği takdirde Kur'an sûrelerinin kendi aralarında birçok yönden muazzam münasebet örneklerine sahne oldukları görülmektedir. Sûreler arasındaki münasebet; sûrenin konusu ile ismi, baş tarafı ile sonu, bir sûrenin son âyeti ile müteakip sûrenin ilk âyeti veya bunun tam tersi şeklinde gerçekleşebilmektedir.[88] Bu durum bazen önceki sûrede mücmel olarak anlatılan konunun sonraki sûrede tafsilatlı olarak ele alınması, iki sûrenin arasında sebep-müsebbep ilişkisinin olması, umum-husus, mukabele veya benzerlik-zıtlık şeklinde de ortaya çıkmaktadır.[89] Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) da ifade ettiği gibi bazı durumlarda sûreler, önceki sûrelerin bir tamamlayıcısı; sonrakilerin de temeli ve esası olmaktadır.[90] Bahsedilen özellikler çerçevesinde *el-Keşşâf*'ta sûreler arası münâsebete şu örnekler zaviyesinden bakmak mümkündür:

Örnek 1:

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında münâsebâtü'l-Kur'an ilmine yaklaşımına sûrelerin baş tarafı ile sonu arasındaki tefsirî ifadeleri ışık tutmaktadır. Ona göre Yüce Allah, قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ "*Müminler kesinlikle kurtuluşa ermiştir.*"[91] beyanıyla Mü'minûn sûresinin başını onların kurtuluşu ve felahı kılmıştır. Sûrenin sonundaki إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ "*Şu bir gerçektir ki inkârcılar iflah olmayacak!*"[92] ifadesiyle de kâfirlerin asla felaha eremeyeceklerini bildirmektedir.[93] Buradan şu sonuç çıkmaktadır ki birbirine zıt anlam içeriğine sahip kavramların ifade edilmesi bakımından aralarında münasebet olmakla birlikte mezkûr sûrenin başı ile sonu arasında ne kadar da büyük bir fark söz konusudur. Sûre başındaki ilk on bir âyette müminlerin genel özellikleri tarif edilerek dünya ve âhiretteki kurtuluşun reçetesi sunulmaktadır. Son âyetlerde ise sûrenin bütününde değinilen; Allah, insan, tevhit, ahiret, ilahî kudret ve hükümranlık kavramlarının anlamsal sorumluluk ve idrakinden yoksun olan inkârcıların hallerinden söz edilmektedir.[94]

[81] Zürkānî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/242.
[82] Süyûtî, *el-İtḳān*, 1/229.
[83] el-Bakara 2/23; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88; el-Furkân 25/32; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/97.
[84] Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/235-236; Zürkānî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/240; Gezgin, "Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüb", 6, 32.
[85] Azimi - Tok, "Kısa Sûreler Arasındaki Münâsebet", 175.
[86] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/208.
[87] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/110.
[88] Gezgin, "Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüb", 16-17.
[89] Gezgin, "Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüb", 17-18.
[90] Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/512.
[91] el-Mü'minûn 23/1.
[92] el-Mü'minûn 23/117.
[93] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/207.
[94] Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 4/9, 47.

Örnek 2:

Daha önce de belirtildiği gibi münâsebâtü'l-Kur'an, çoğunlukla metin içi dilsel nitelikler arz eden bir mefhumdur. Sûreler arası münasebet bağlamında bakıldığında Fîl ve Kureyş sûreleri arasında da lügavî olarak ya da sebep-müsebbep ilişkisi yönünden bir irtibattan bahsetmek mümkündür. Zemahşerî, Kureyş sûresinin iftitâh kısmındaki "لِإِيلافِ قُرَيْشٍ /*Kureyş'in güvenliğini*"[95] ifadesinin "لِيَعْبُدُوا /*…kulluk etsinler.*"[96] lafzına müteallik olduğunu belirtmektedir. Öte yandan kîyle (قيل) tabirini kullanarak "لِإِيلافِ قُرَيْشٍ /*Kureyş'in güvenliğini*" ifadesinin Fîl sûresinin son âyetindeki "فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ /*Sonuçta Allah onları yenilip ezilmiş ekine çevirdi.*"[97] kısmına müteallik olduğuna dair görüşü de nakletmektedir. Dolayısıyla bu iki sûre arasında bu türden bir münasebetin bulunduğunu olumlayan Zemahşerî'ye göre bu durumda mâna: "فجعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش /Kureyş'in güvenliği sebebiyle onları yenilip ezilmiş ekine çevirdi." şeklindedir. Zemahşerî, bu noktada her iki sûrenin Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654 [?]) hususi mushafında fâsılasız olarak tek sûre olduklarını da nakletmektedir.[98]

Örnek 3:

Zemahşerî, sûrelerin son kısımlarıyla ilgili Meryem sûresinin son iki âyetinin ilgili sûrenin hâtimesi ve son pasajı (makta') olduğunu belirtmektedir. *el-Keşşâf*'ta "فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا *Biz Kur'an'ı senin dilinle kolay anlaşılır kıldık ki günahtan sakınanları onunla müjdeleyesin ve inatla direnenleri de onunla uyarasın!*"[99] ve "وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا *Biz, onlardan önce nice nesilleri helâk ettik. Sen, onların herhangi birinden (bir varlık emâresi) hissediyor veya cılız da olsa bir ses işitiyor musun?*"[100] mealindeki âyetleri tefsir ederken bu iki âyetin bahse konu sûrenin hâtime kısmı ve son bölümü olduğunu vurgulamaktadır.[101] Diğer sûrelerin tefsirinde bu nevi bir ifadeye yer verilmemiş olmasına rağmen buradaki bu ifadeler, Zemahşerî'nin sûreler arası veya sûre içi münasebete verdiği değeri göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Zemahşerî'nin kısaca işâret ettiği hususu yani Meryem sûresinin bu son âyetlerini, sûrenin baş kısmı veya içeriğiyle şu şekilde ilişkilendirmek mümkündür: Sûrenin baş kısmında bu Kur'ân'dan okunanların, ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ "*Rabbinin rahmetinin anlatımıdır*"[102] şeklinde ifade edilmesi ve sûre muhtevasında bazı peygamberler ve kıssalarının anlatılması neticesinde bu iki âyette adeta hâtime kabîlinden bir tebliğ ve davet unsuru olarak Kur'ân'a, onun kolaylaştırılmasına ve önceki kavimlerin akıbetlerine vurgu yapılması bir münâsebet olduğunu göstermektedir.

Örnek 4:

Zemahşerî, Furkân sûresinin son kısmındaki âyetler grubu (63-74. âyetler) ile sûrenin 75. âyeti arasında lügavî yönden münasebet olduğuna işaret etmektedir. Bilindiği gibi Furkân sûresinin son bölümünde Yüce Allah'ın has kullarının belli başlı niteliklerinden bahsedilmektedir. "وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ… /*Rahmân'ın has kulları…*"[103] şeklinde başlayan âyetten itibaren bahse konu özellikler sıralandıktan sonra 75. âyette " أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا /*İşte bunlar, zorluklara katlanmalarının karşılığı olarak cennet konağıyla*

[95] Kureyş 106/1.
[96] Kureyş 106/3.
[97] Fîl 105/5.
[98] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/800-801.
[99] Meryem 19/97.
[100] Meryem 19/98.
[101] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/48.
[102] Meryem 19/2.
[103] el-Furkân 25/63.

ödüllendirilecek, orada sağlık ve esenlik dilekleriyle karşılanacaklar."[104] buyrulmaktadır. Zemahşerî bu âyetleri tefsirinde, "…وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ */Rahmân'ın has kulları…*"[105] ifadesinin i'râb yönünden mübtedâ olduğunu, genel olarak sûrenin sonundaki "…أُولَئِكَ */İşte bunlar…*"[106] ifadesinin de mezkûr mübtedânın haberi olduğunu belirtmektedir. Bu durumda anlatılmak istenen şudur: Yani nitelikleri bu belirtilen özelliklerden ibaret olan Rahmân'ın has kulları, işte bunlar cennet konağıyla ödüllendirilecekleridir.[107] Kısacası bu örnekten anlaşıldığına göre Zemahşerî, sûrenin belirli bir kısmının konusu ile sûrenin sonu arasında lügavî yönden münasebet kurmaktadır. Sûrelerin sonları ile içerikleri arasındaki irtibat da sûreler arası münâsebet türlerinden biridir. Bu örnekte ilk izlenimde sanki âyetler arası münâsebet intibaı uyansa da bahse konu münâsebet türleri açısından bakıldığında çok kuvvetli olmasa bile sûrenin sonu ile son kısmındaki âyetler grubu içeriği arasında lügavî açıdan bir irtibat olasılığından söz etmek yanlış olmaz.

Örnek 5:

Zemahşerî'nin, münâsebâtü'l-Kur'an ilmi bağlamında *el-Keşşâf*'ta işaret ettiği hususlardan biri de sûrelerin genel muhtevası ile sonları arasındaki irtibattır. Bu kapsamda Zemahşerî Şu'arâ sûresinin son âyeti olan; "إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ */Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, Allah'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır. Haksızlık edenler, neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında görecekler.*"[108] meâlindeki âyeti tefsirinde bu olguya değinmektedir. Şöyle ki; Zemahşerî'ye göre Şu'arâ sûresi, teemmül eden ve derinlikli düşünen kalplere; kendisinden daha fazla korku ve endişe veren, daha çok sıkıntı ve kaygı uyandıran başka bir şeyin olmadığı bir durumu anlatan âyetle sona ermektedir. Bu da "وَسَيَعْلَمُ */Yakında görecekler*" sözü ile onun içerdiği tehdit ve "الَّذِينَ ظَلَمُوا */Haksızlık edenler*" [109] meâlindeki ifadeleri ihtiva eden sûrenin son âyetidir.[110] Nitekim sûrenin, âyet lafzında belirtilen ifadelerle nihayete erdiğini vurgulaması Zemahşerî'nin sûre sonlarıyla içerikleri arasındaki münasebete değer verdiğini ortaya koymaktadır. Muhteva incelemesi yapıldığı zaman da görüleceği üzere Şu'arâ sûresinde ağırlıklı olarak; tevhit, nübüvvet, vahiy ve âhiret mevzuları ele alınmaktadır. Hakeza bu sûrede inkârcılar tehdit edilmekte, bazı peygamberlerin kıssalarından ibret dersleri sunulmakta, insanın iman ve inkâr açısından fıtrî karakterinden, Kur'an'ın ilahî kaynaklı vahiy oluşu bağlamında şiir ve şairlerin durumundan söz edilmektedir. Sûrenin bahsedilen bölümleri ve son âyetleri de insicamlı ve uyumludur.[111] Kur'an, tevhit, nübüvvet ve âhirete yönelik olarak ibret ve teselli maksatlarına da matuf olmak üzere sûredeki her kıssanın, "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَما كانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ */Doğrusu almak isteyenler için bunda büyük bir ders vardır; ama çokları iman etmezler.*"[112] ifadesiyle sona ermesi de münasebât bağlamında oldukça manidardır.[113] Zemahşerî'nin de belirttiği gibi her ne kadar kıssaların başlangıç ve sonları mükerrer ifadeler izlenimi uyandırsa da özü itibarıyla ve ibret içerikleri bakımından her bir kıssa âdeta müstakil ve ayrı ayrı anlatılıyor gibidir.[114]

Örnek 6:

Zemahşerî, Sâffât sûresinin anlattığı konuların; müşriklerin Yüce Allah hakkındaki sözlerini, Allah'ın münezzeh olduğu şeyleri ona nispet ettiklerini, peygamberlerin maruz kaldıkları sıkıntıları ve sonuçta

[104] el-Furkân 25/75.
[105] el-Furkân 25/63.
[106] el-Furkân 25/75.
[107] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/290-291.
[108] eş-Şu'arâ 26/227.
[109] eş-Şu'arâ 26/227.
[110] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/345; Zemahşerî'nin, sûrelerin iç pasajları ve muhtevaları ile başlangıçları arasındaki münasebet olgusuna yaklaşımına her ne kadar araları uzak olsa da Sâffât sûresi 12 ve 149. âyetleri tefsiri de örnek verilebilir. bk.: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/63.
[111] Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1383), 3/241; Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnus: ed-Dârü't-Tûnusiyye Li'n-Neşr, 1404/1983), 19/92.
[112] eş-Şu'arâ 26/8, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190.
[113] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 19/90-91.
[114] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/334.

onlara karşı kazandıkları zafer nimetini kapsadığını belirtmektedir. Yine Zemahşerî'ye göre mezkûr sûre, سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (180) وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ (181) وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (182) /*Mutlak izzet sahibi olan rabbin, onların yakıştırdığı nitelemelerden münezzehtir. Bütün peygamberlere selâm olsun! Ve âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun.*"[115] mealindeki âyetlerin de ifadesiyle bütün bunları kuşatıcı mahiyette, Yüce Allah'ın onların olumsuz nitelemelerinden münezzeh olması, peygamberlere selam ve Allah'a hamd konusuyla son bulmaktadır.[116] Burada Sâffât sûresinin son kısmının sûre içeriğiyle zahir bir anlamsal münasebeti olmakla birlikte asıl maksat müminlerin terbiyesi ve yetiştirilmesi, sûrenin içerdiği vaatler ve muhtevasından gafil olmamalarıdır.

6. Sonuç

Kur'an, olay ve hâdiselere muvafık olarak Hz. Peygamber'e nâzil olduğu şekliyle ezberlenmiş; âyetleri, hikmetli bir tertip ve münasebete göre tanzim edilmiştir. Kur'an'ın âyet ve sûreleri arasında lafız, mâna veya yapı bakımından muhteşem bir irtibat, latif bir ahenk ve basiret ehli için son derece bedîî bir münasebet söz konusudur. İlahiyat ve tefsir alanıyla ilgili literatürdeki temel klasik kaynaklardan ve birtakım dijital materyallerden incelemelerle elde ettiğimiz ilmî veriler muvacehesinde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseri bağlamında Kur'an sûre ve âyetlerindeki münasebetin; bazen sıradan ve yüzeysel araştırmalarla fark edilemeyecek derecede gizli olduğu bazen de son derece açık ve aleni bir şekilde görülebildiği anlaşılmaktadır. Zemahşerî; Kur'an'ın dil, belagat ve i'câz yönlerini etkili şekilde ele aldığı meşhur eserinde Kur'an sûre ve âyetlerindeki münasebete de ehemmiyet veren, bu sebeple de zaman zaman tefsirinde mezkûr meseleye değinen meşhur müfessirlerden biridir.

Zemahşerî ile ilgili ilmî ve akademik araştırmalar oldukça zengin bir literatür oluşturmaktadır. Zemahşerî'nin temayüz eden niteliklerinden biri de onun dil âlimi olmasıdır. *el-Keşşâf*'ta dili ustalıkla kullanması bu durumun bariz bir göstergesidir. Muhtemel ki bundan mütevellit olarak, dilsel bir metin olan Kur'an âyet ve sûrelerini gerek kadim ve geleneksel bir uygulama olarak âyetlerin birbirini tefsir etmesi türünden bir münasebetle değerlendirmekte gerekse de bu ilmin birtakım kavramları üzerinden meseleyi ele almaktadır. Her ne kadar Zemahşerî, münâsebâtü'l-Kur'an ilmine tefsirinde ilk yer veren müfessirlerden biri olsa da o, Kur'an'ın her âyet ve sûresi arasındaki münasebete değinmemektedir. Bütün bunlarla birlikte onun lehinde ve aleyhinde birtakım sözler sarf edilmektedir. Tefsirindeki i'tizâlî fikirleri, Ehl-i sünnete ve evliyaya yönelik ifadeleri yüzünden tefsirine ihtiyatla yaklaşılması gerektiği öne sürülmektedir. Ne var ki burada aynı zamanda Zemahşerî'nin, kabirde nimet ve azaba duçar olunacağı konusundaki görüşüyle Ehl-i sünnetle aynı çizgide olduğu veya diğer bir ifadeyle Mu'tezileye muhalefet ettiği de görülmektedir.

Kur'an sûre ve âyetleri arasındaki münasebet genel olarak dilsel ve anlamsal karakterli bir nitelik arz etmektedir. Âyetler kendi içerisinde cümle olarak birbirini tamamladığı gibi öncesi veya sonrasındaki diğer âyet ya da âyet gruplarıyla da mucizevî bir tenasüp ve uyum içerisinde birbirini tamamlamaktadır. Âlimler arasında genel kabul gören ilkelere dayanmadığı için münasebeti ortaya koymak çoğunlukla müfessirlerin dirayeti ve ilmî birikimlerine bağlı bir durum olmaktadır. Zemahşerî, tefsir tarihinin kadim müfessirleri içerisinde; dirayeti, Arap dili ve belagati hususundaki mahareti ve muhakemesi meşhur bir müfessir olması sebebiyle âyet ve sûreler arasındaki münâsebet olgusunu mezkûr örneklerden de anlaşıldığı üzere etkili bir biçimde ele almaktadır.

Münasebet ilmi; mâna ve düşüncenin mantıklı, tutarlı ve disiplinli olmasını sağlamaktadır. Söz ve metindeki münasebet olgusuna bakarak söz sahibinin ilmî kudreti ve kıymetini takdir etmek mümkündür. Münasebet ilmi sayesinde ifadeler arasında farklı türden ilintiler kurulmakta ve bu sayede metnin bütüncül yaklaşımla daha doğru bir şekilde anlaşılması sağlanmaktadır. Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi, Kur'an âyetleri ve sûreleri arasında hikmetli bir irtibatın olduğunu ortaya koymaktadır. Âyetler ve sûreler arasında münasebet kurmayı mümkün kılan bazı edebî sanatlar da bulunmaktadır. Zemahşerî'nin *el-*

[115] Sâffât 37/180-181-182.

[116] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/69.

Keşşâf'ı, münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi açısından kritik edilerek okumaya tabi tutulduğunda münasebet ilmi kapsamında yer yer bunlara değindiği farkedilmektedir. Zemahşerî'den önce, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri bağlamında evvelemirde Hz. Peygamber'den itibaren âyetlerin birbiriyle irtibatlandırılarak tefsir edildiği bilinmektedir. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı "ittisâl, münâsebe, taalluk…" gibi kavramlarla münasebet meselesinin sistematik olarak tezahür ettiği meşhur tefsir eserlerinden biridir. Zemahşerî, tefsirinde sûrelerden ziyade ekseriyetle âyetlerin mâna yönünden birbiriyle münasebetine yer vermektedir.

Araştırmanın genel konusu, kapsamı, örnekler özelindeki değerlendirmeler ve münâsebet olgusuna yönelik Zemahşerî'nin kuvvetli değinilerinden hareketle şunu da ifade edebiliriz ki Kur'an âyet ve sûrelerinin; farklı zaman ve mekanlarda nâzil olduğunu, muhtelif illet, hüküm ve olgulara tekabül ettiklerini iddia ederek kendi aralarında herhangi türden bir ilişki ve münasebetin bulunmayacağını savunmak hem analitik yaklaşımdan uzak hem de son derece subjektif bir yanılgıdan ibarettir. Çünkü bu durumda Kur'an'ın tertibi mekân ve zaman unsurlarına indirgenmekte; onun nazmı, üslûbu, edebî îcâzı, mûcizeliği ve muhkem bir ilahî kelam olduğu hususları göz ardı edilmektedir.

Münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin, Kur'an tefsirinde önemli bir yerinin olduğu hakikati bu makalenin önemli bulguları arasında yer almaktadır. Kur'an'ın âyet ve sûreleri arasındaki münasebetin ortaya konması tabii olarak onun metin içi bağlamının sağlam ilmî veriler sunmasını, derin ve ince mânalarının ortaya çıkarılmasını sağlamaktadır. Kur'an'daki ayet ve sûrelerin birbiriyle uyumlu, ahenkli olması ve münasip kelimelerden oluşması; bunların herhangi bir takdim ve tehire maruz bırakılmamasını ve onun anlaşılmasında bu hakikatin asla göz ardı edilmemesini zorunlu kılmaktadır. Zira lafız ve mânasıyla üstün bir edebî hususiyete sahip olan Kur'an'ın sûre ve âyetleri arasında herhangi bir yön ve türden dahi olsa münasebetin olmadığını düşünmek temelsiz ve tutarsız bir iddiadan ibarettir. Hakeza bu makalenin bir diğer önemli bulgusu da şudur ki malum olduğu üzere Kur'an'ı tefsir faaliyetinde genel olarak her müfessirin muhtaç olduğu ve bilmesi gereken ilimler bulunmaktadır. Kur'an âyet ve sûreleri arasındaki münasebet ilmi de Zemahşerî'nin, önemine işaret ettiği me'ânî ve beyân ilimleri bağlamında düşünüldüğünde bir müfessirin asla göz ardı edemeyeceği bir ilimdir. Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki bu araştırmada Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi konusu Zemahşerî ve tefsiri özelinde incelenmektedir. Fakat bahse konu meselenin, Zemahşerî ile birlikte muhtelif dönemlerden bir veya birkaç farklı müfessirle karşılaştırmalı olarak ele alınmasının; tefsir alanında çalışma yapacak araştırmacılar için muhtemel bir araştırma konusu olması mümkündür.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abduh, Muhammed - Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, 2. Basım, 1411/1990.

Abdurrahmân (Bintü'ş-Şâtî), Âişe. *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Ḳur'ân ve Mesâ'ilü (Nâfi') İbni'l-Ezraḳ*. b.y.: Dârü'l-me'ârif, 3. Basım, ts.

Azimi, Enayatullah - Tok, Fatih. "Kısa Sûreler Arasındaki Münâsebet Üzerine Bir İnceleme: Tedrîcî Nüzûl Tevhîdî Mana". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020), 171-200.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2015.

Cerrahoğlu, İsmail. "Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977).

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâh: Tâcü'l-luga ve sıhahu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1407–1987.

Çelik, Nursel. *Temel Konuları Bağlamında Mücâdele Sûresi ve Tefsiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'İlmî, ts.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: IFAV, 65. Basım, 2018.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1383.

Durmuş, İsmail. "İbn Ebü'l İsba'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı -Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine-*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât, 1. Basım, 2001.

Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. "Mukaddime". *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*. thk. S. Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420–1999.

Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî (İbn Atıyye). *el-Muḥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001.

Gedik, Şerif. Keşşâf tefsirine göre âyet ve sûreler arasındaki münasebet ve âhenk. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yüksek Lisans Tezi*, 2014.

Gezgin, Ali Galip. "'Âyetler ve sûreler arasındaki tenâsüb' ile 'Sûrelerin tertîbinin tevkîfîliği' nin Kur'ân'ın 'Metin içi bağlam' ı açısından önemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/30 (2018), 01-47.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dârü't-Tûnusiyye Li'n-Neşr, 1404/1983.

Itır, Nureddin. "Münâsebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi". çev. Eyüp Yaka. *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006).

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1993.

Kabakçı, Ersin. "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımasının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 420-442. https://orcid.org/0000-0002-0913-8087

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2007.

Kattân, Mennâ' b. Halîl. *Mebâhîs fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 3. Basım, 1421/2000.

Okumuş, Mesut. "Tefsir Usûlü". *Kur'ân İlimleri ve Tefsir Tarihi*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2021.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *Mefâtîḥu'l-ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1420/1999.

Sâlih, Subhî. *Mebâḥiṯ fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. b.y.: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1421/2000.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Meclisü dâiratü'l-me'ârif, 1382–1962.

Sümer, İdris Sami. "Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Bağlamında Mâûn ile Kevser Sûreleri Arasındaki Münasebet Yönleri". *İlahiyat Alanında Uluslararası Araştırmalar X*. ed. Emrullah Fatiş. 114-135. Konya: Eğitim Yayınevi, 2023.

Süyûṭî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtḳān fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, 1394–1974.

Süyûṭî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Merâṣıdü'l-meṭâli' fî tenâsübi'l-maḳātı' ve'l-meṭâli'*. Riyâd: Mektebetü Dârü'l-Minhâc li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005.

Tâşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1405/1984.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Muḫtaṣarü'l-me'ânî*. Dârü'l-Fikr, 1411/1990.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa, 2. Basım, 1395–1975.

Tuncer, Faruk. *Tenasüp İlmi Açısından Kur'ân Sûrelerindeki Eşsiz Ahenk*. İzmir: Akademi Yayınları, 2010.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.

Yılmaz, Mehmet Faik. "Münâsebâtü'l-âyât ve's-süver". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 569-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an ḥaḳā'iḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. "*Mukaddime*". *el-Keşşâf 'an ḥaḳā'iḳı ġavâmiżi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳāvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1376–1957.

Zürkānî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 383-395, doi: 10.33931/dergiabant.1711845

İbn Hişâm'ın *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb* Adlı Eserinde Kur'ân Ayetlerinden Elde Edilen Bazı Dil Kurallarının Tespiti Üzerine Bir İnceleme

An Analysis of Certain Linguistic Rules Derived from Qurʾānic Verses in Ibn Hisham's *Sharḥ Shudhūr al-Dhahab*

Mahmut TEKİN[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 02.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 06.11.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: İbn Hişâm, *Şerḥu Şüzûri'z-zeheb* adlı eserinde nahiv konularını işlerken, Kur'ân'ı Kerim'den verdiği örneklerle dil meseleleri soyut bir teorik çerçevede bırakmaksızın somut ve işlevsel bir düzleme taşımaktadır. Bu yaklaşımı, geleneksel yöntemin ötesine geçerek yalnızca kural ezberine dayalı bir öğrenmeyi değil, aynı zamanda öğrencinin dilsel yapılar arasındaki mantıksal ilişkileri kavramasını hedefleyen irdeleyici bir yöntemi ortaya koyar. Müellifin yöntemi, nahiv eğitimine kazandırdığı pedagojik derinlik ve sistematik tutarlılıkla dikkat çekmekte; eseri hem klasik medrese geleneği içinde hem de modern dil araştırmalarında önemli bir başvuru kaynağı haline getirmektedir. Bu çalışmada, İbn Hişâm'ın söz konusu eserinde temel nahiv meselelerini nasıl ele aldığı, Kur'ânî delilleri ne şekilde referans olarak kullandığı ve bu deliller üzerinden dil kaidelerini hangi yöntemlerle istinbat ettiği analiz edilmiştir. Ayrıca müellifin yapısal çözümlemeye dayalı, öğretici yönü güçlü metodolojisi değerlendirilmiş; eserin Arap dili öğretiminde nasıl işlevsel bir kaynak olarak kullanılabileceği ve dil bilimi bağlamında içerdiği kavramsal derinlik araştırmanın temel odağını oluşturmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Şerhu Şüzûri'z-Zeheb, Kur'ânî Deliller, Metodoloji.

&

Abstract: In his work *Sharḥ Shudhūr al-Dhahab*, Ibn Hishām approaches grammatical issues in a manner that transcends abstract theoretical exposition by grounding linguistic discussions in concrete examples drawn from the Qur'ān. Through this methodology, he moves beyond the confines of traditional approaches that often emphasize rote memorization of grammatical rules. Instead, he adopts an analytical pedagogical model aimed at enabling students to comprehend the logical and structural relationships that govern syntactic constructions within the Arabic language. Ibn Hishām's approach is noteworthy for the pedagogical depth and systematic coherence it brings to the teaching of Arabic grammar. His work serves not only as a cornerstone text within the classical madrasa tradition but also as a valuable reference in contemporary studies of Arabic linguistics. By integrating Qur'ānic verses as both evidentiary and illustrative tools, the author provides learners with a framework for understanding grammar that is both theoretically rigorous and practically accessible. This study analyzes how Ibn Hishām addresses core grammatical topics in *Sharḥ Shudhūr al-Dhahab*, the ways in which he employs Qur'ānic evidence as a primary reference point, and the methodological strategies he uses to derive linguistic rules from those sources. Furthermore, it evaluates his didactic approach, which emphasizes structural analysis and conceptual clarity, assessing the work's applicability as a functional resource in Arabic language instruction. The research also explores the broader theoretical and conceptual depth of the text within the context of linguistic inquiry, highlighting its enduring scholarly significance not only as a historical document but also as a meaningful contribution to the philosophy and pedagogy of language.

Keywords: Arabic Language, Syntax, Sharḥ Shudhūr al-Dhahab, Quranic Evidence, Methodology.

Atıf/Cite as: Tekin, Mahmut. "İbn Hişâm'ın Şerhu Şüzûri'z-Zeheb Adlı Eserinde Kur'ân Ayetlerinden Elde Edilen Bazı Dil Kurallarının Tespiti Üzerine Bir İnceleme". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 383-395. doi: 10.33931/dergiabant.1711845

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Mahmut Tekin, Şırnak Üniversitesi, mahmut.tekin@sirnak.edu.tr.

1. Giriş

İbn Hişâm en-Nahvî (ö. 761/1360), kendi eserlerini şerh eden müelliflerdendir. Nitekim nahiv alanında önce *Ḳatrü'n-nedâ ve bellü'ṣ-ṣadâ* ile *Şüẕûru'ẕ-ẕeheb* adlı muhtasar risâlelerini telif etmiş, daha sonra bunlara *Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ* ile *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab* başlıklı ayrıntılı şerhler kaleme almıştır. Bu şerhler, metinleriyle birlikte telif edildikleri tarihten günümüze kadar ciddi bir ilgi görmüştür. *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb,* Arap dilinin temel nahiv kurallarını sistematik biçimde ele alan klasik ve didaktik bir eser niteliğini hala korumaktadır.[2] Eserde isim, fiil ve harf gibi temel dil unsurlarının tanımlarıyla birlikte, bu unsurların gramatikal kullanımlarına ilişkin ayrıntılı açıklamalar sunulmaktadır. Hem başlangıç seviyesindeki öğrencilere hem de ileri düzeydeki dil araştırmacılarına hitap eden eser, öğretici yapısıyla Arap dil eğitimi literatüründe önemli bir yer işgal etmektedir. Eserin dikkat çekici yönlerinden biri, nahiv kaidelerinin Kur'ân'ı Kerimden alınan ayetlerle temellendirilerek açıklanmasıdır.[3] Müellif, eserin mukaddimesinde her bir dil meselesini ilgili bir ayetle desteklediğini açıkça ifade etmektedir.[4] Bu yöntemiyle İbn Hişâm, zikrettiği kaideleri Kur'ân'dan seçtiği örneklerle pekiştirmekte, sadece teorik izahlarla ve klasik örneklerle yetinmeyerek, dil kurallarının uygulama biçimlerini de göstermektedir. Müellifin yöntemi, herhangi bir dil kuralının açıklanmasının ardından bir ayetin zikredilmesi ve bu ayetten hareketle kuralın istinbat edilmesi esasına dayanmaktadır. Ayrıca ilgili ayetin başka gramer unsurlarına da işaret edilerek kapsamlı bir tahlil gerçekleştirilmektedir. İbn Hişâm'ın bu yaklaşımı, Arap dili eğitimi açısından oldukça önemlidir. Zira bu yöntem, öğrencilerin yalnızca dil kuralları öğrenmesini değil, aynı zamanda bu kuralların klasik metinlerde nasıl tatbik edildiğini görmesini de sağlamaktadır. Bu yönüyle müellif, Kur'ân'ı Kerimdeki ifade biçimlerinden yola çıkarak Arap dilinin özelliklerini ortaya koymakta ve dil kurallarının salt teorik bir temel değil, aynı zamanda pratik ve sahih metinlere dayandığını vurgulamaktadır. Nitekim Kur'ân'ı Kerim, klasik dilciler nezdinde dil kurallarının tespiti açısından en güvenilir kaynak olarak kabul edilmiştir. Hatta şâz kıraatlerde dahi gramer hatası bulunduğu yönündeki görüş, ilmî çevrelerde genel kabul görmemiştir.[5] İbn Hişâm, Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî'den (ö. 440/1048-49 [?]) naklen bazı sahabeye isnat edilen إن في القرآن لحنا ستقيمه العرب بألسنتها "*Kur'ân'da bazı dil hataları vardır; Araplar bunları kendi dilleriyle düzeltecektir*" şeklindeki, Kur'ân'ın lafzî güvenilirliğini zedeleyen rivayetlerin doğru olmadığını açıkça belirtmektedir. Bu görüşünü temellendirmek üzere hemen ardından "*Ona önünden de ardından da bâtıl gelemez. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir*"[6] لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ayetini zikreder. Daha sonra

[2] Yakın dönemde İbn Hişâm'ın *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb* adlı eserinde yer alan ayetlerle ilgili çeşitli çalışmaların kaleme alındığı görülmektedir. Ancak söz konusu çalışmalar baştan sona incelendiğinde, ayetlerin genellikle yüzeysel bir yaklaşımla ele alındığı ve derinlemesine bir tahlilden yoksun olduğu dikkati çekmektedir. Bu çalışmaların İbn Hişâm'ın ilmî seviyesine ve metinlerde işaret ettiği ince nüktelere yeterince nüfuz edemediği anlaşılmaktadır. Elbette bu çalışmaların yüksek lisans düzeyinde kaleme alındığı göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu eksikliklerin belli ölçüde tabii karşılanması gerekir. Zira bu tür çalışmalar, araştırmacıların ilmî serüvenlerinin henüz başlangıcında oldukları bir dönemde ortaya konmakta olup onlar açısından önemli bir tecrübe ve yön bulma süreci olarak değerlendirilmektedir. Buna karşılık bu çalışmamız, dil felsefesi ekseninde kaleme alınmış olup ele alınan her bir gramatikal kuralın bağlamsal ve kavramsal yönleriyle derinlemesine analiz edilmesini amaçlamaktadır. Konuya ilişkin daha önce yapılmış bazı çalışmaları görmek için bkz. Hacer Atlıhan, İbn Hişâm'ın "Şerhu Şüzûri'z-Zeheb" Adlı Eserinde İstişhâd Ettiği Ayetlerin Nahiv Açısından İncelenmesi (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2024); İbrahim Geyik, İbn Hişâm'ın "Şerhu Şüzûri'z-Zeheb" Adlı Eserinde İstişhâd Ettiği Ayetler, (Mardin: Artuklu Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2024).

[3] Aslında yalnızca İbn Hişâm'ın söz konusu eseri bu yönteme özgü değildir. Özellikle *Muġni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb* adlı eseri başta olmak üzere, *Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* ve *Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ* adlı çalışmalarında da benzer bir yöntemle, Kur'ân'ı Kerimdeki ayetlerden hareketle Arap dilinin gramer kurallarını tespit etmeye çalıştığı görülmektedir. Nitekim İbn Hişâm'ın *Muġni'l-lebîb ʿan kütübi'l-eʿârîb* adlı eserinde yaklaşık üç bin ayetten istişhâdda bulunduğu bilinmektedir. Bu durum, onun Kur'ân'ı sadece dinî bir metin olarak değil, aynı zamanda dilsel referans kaynağı olarak da değerlendirdiğini göstermektedir. Bkz. Ayşe Meydanoğlu, Muzaffer Özli, "İbn Hişâm el-Ensari'nin Kur'anî Delillerle İstişhâd Yöntemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, 166.

[4] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2016), 33.

[5] Bkz. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv* (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2013), 57-58.

[6] Fussilet, 41/42.

da والقرآن محفوظ من اللحن والزيادة والنقصان "*Kur'ân, dil hatasından, herhangi bir ekleme ya da eksiltmeden korunmuştur*" ifadeleriyle Kur'ân'ın lafzî bütünlüğünün ve gramer yapısının mutlak bir güvenirliğe sahip olduğunu vurgular.[7] Bu bağlamda İbn Hişâm'ın esas olarak dile getirdiği temel husus, Arap gramerinde başvurulması gereken en temel ve güvenilir kaynağın Kur'ân ayetleri olduğudur. Nitekim *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb* adlı eserinde ele aldığı her bir dil meselesinde ayetleri referans göstererek gramer kaideleri bu ayetler ışığında tespit etmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla onun Kur'ân ayetlerini merkeze alarak gramer kurallarını şekillendirmesi, söz konusu eserin ilmî değerini ve metodolojik güvenirliğini önemli ölçüde artırmaktadır. Böylece *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb*, hem Arap dil bilimi hem de dinî metin çözümlemeleri açısından önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Müellifin Kur'ân ayetlerinden hareketle dil kurallarını istinbat etme yöntemi, Arap dilinin teorik boyutunu uygulamaya taşıması bakımından kayda değerdir. Bu makalede, söz konusu eserde Kur'ân'dan alınmış tüm ayetler değil, yalnızca belirli ayetler merkeze alınacak ve bu ayetler temelinde İbn Hişâm'ın gramer kurallarını nasıl inşa ettiği detaylı bir biçimde incelenecektir.

2. Lisan-i Hâlin Kelam Sayılması

İbn Hişâm, Fussilet sûresinin on birinci ayetinde geçen قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ "İkisi de "*İsteyerek geldik dediler*"[8] ifadesini merkeze alarak, bu ayet çerçevesinde nahiv ilmine ilişkin bazı önemli kurallara işaret etmektedir.[9] Bunlardan biri, lisan-i halin kelam kapsamında değerlendirilebileceği görüşüdür. Arap dilinde "konuşmak" fiili, genellikle dili ve iradesi olan akıl sahibi varlıklar için kullanılır. Ancak burada söz konusu olan yer ve gök gibi akıl sahibi olmayan varlıkların, Allah'ın emrine icabetleri قَالَتَا fiiliyle ifade edilmiştir. Bu kullanım, lafzî değil, hâlî (duruma dayalı) bir ifade tarzıdır. Yani yer ve gök, lisan-i hâl ile Allah'ın emrine boyun eğmiş; bu itaat, sanki sözlü bir beyana dönüşmüşçesine قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ "*İkisi de itaat ederek geldik dediler*" şeklinde tasvir edilmiştir. İbn Hişâm, bu kullanımı temel alarak lisan-i hâlin, belirli bağlamlarda gerçek kelam hükmünde değerlendirilebileceğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, klasik Arap dilinde fiillerin yalnızca literal anlamlarına değil, aynı zamanda bağlamdan kaynaklanan mecâzî veya temsilî anlamlarına da yer verildiğini gösterir. Böylece dilsel ifadelerin sadece lafzî içeriklerinden değil, bağlamın işaret ettiği anlamlardan da hüküm çıkarılabileceği vurgulanmaktadır.

3. Cansız Varlıklara Canlı Sıfatlarının Kullanılması

Arapçada, cansız varlıklar ve hayvanlar gibi akıl sahibi olmayan unsurların sıfatları müzekker salim çoğul formunda gelemez. Zira bu kalıp, müzekker ve akıl sahibi varlıklara özgüdür.[10] Ancak söz konusu ayette طَائِعِينَ kelimesi yer ve gök için kullanıldığı halde, akıl sahiplerinin çoğul sıfatı olan müzekker salim çoğul kalıbında gelmiştir. Bu durumun gerekçesi olarak İbn Hişâm, gök ve yer gibi akılsız varlıklara, akıl sahiplerine özgü bir fiil olan قَالَتَا fiilinin nispet edilmesini göstermektedir.[11] Arapçada "söylemek" anlamına gelen fiil, akıl sahibi varlıklara isnad edilir. Bu nedenle onların sıfatı da yalnızca akıl sahiplerine özgü kalıpta kullanılmıştır. Yani طَائِعِينَ kelimesinin bu kalıpta gelmesi, fiilin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu tespitten hareketle İbn Hişâm, Arapçadaki temsili nahiv kurallarının bağlama göre esneklik gösterebileceğine işaret eder. Ona göre, bir varlığa akıl sahiplerine özgü bir fiil nispet edildiğinde, bu varlık akıl sahibi gibi değerlendirilerek ona uygun gramatik yapılarla ifade edilebilir. Bu yaklaşım, Kur'ân dil yapısına dair derinlemesine bir dilbilimsel analiz sunmakta ve Kur'ân ayetlerinin

[7] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 80.
[8] Fussilet, 41/11.
[9] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 56-57.
[10] Detaylı bilgi için bkz. Sâdullah el-Berdeʿî, *Hadâikü'd-dekâik* (İstanbul: Sâlah Bilici Yayınları, 1992), 232; Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî, *Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâr Kutubu'l-ʿİlmiyye, 1998), 1/59.
[11] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 57.

gramatik örneklerle nahiv kurallarının şekillenmesinde nasıl bir referans kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır. Görüldüğü üzere müellif, dilin teorik yapısını Kur'ânî delillerle temellendirme yoluna gitmiştir.

4. Bazı Kelimelerin Hâl Olduğunun Tespiti

İbn Hişâm'ın Fussilet sûresi on birinci ayeti çerçevesinde ulaştığı üçüncü nahvî sonuç, bazı kelimelerin cümledeki gramatikal konumuna ilişkindir. Müellif, bu kapsamda, جاء زيد ركضا gibi örneklerde yer alan ركضا kelimesinin, bazı dilcilerin ileri sürdüğü üzere gizli bir fiile bağlı mefulü mutlak olmadığını, aksine hâl konumunda bulunduğunu savunmaktadır.[12] Bu görüşünü temellendirmek üzere İbn Hişâm, قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ifadesinden önce gelen şu ayete atıfta bulunmaktadır: فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً "*Göğe ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi.*"[13] Bu ayette geçen طَوْعاً أَوْ كَرْهاً kelimelerinin konumuna dikkat çekerek görüşünü desteklemektedir. Bu nedenle zahiren masdar formunda olan طَوْعاً ve كَرْهاً kelimeleri, gerçekte sırasıyla ism-i fail ve ism-i meful anlamı taşıdıklarından hâl konumunda değerlendirilmiştir. Nitekim bu iki masdar, yer ve gök hakkında طائعين ve مكرهين anlamında yorumlanmaktadır. Bu anlam ilişkisini esas alan İbn Hişâm, جاء زيد ركضا cümlesinde geçen ركضا kelimesinin de benzer biçimde راكضا şeklinde ism-i failin takdirinde olup hal konumunda kullanıldığını ifade etmektedir.[14] Dolayısıyla جاء زيد ركضا ifadesi, "Koşarak gelen Zeyd" şeklinde yorumlanmalıdır. Zira ركضا, "koşmak" fiilinin masdarı değil, "koşar halde" anlamında kullanılan bir hâl lafzıdır. Bu değerlendirme, müellifin Kur'ân'daki dil yapılarını sadece semantik açıdan değil, aynı zamanda sentaktik boyutta da klasik Arapça cümle kalıplarını belirleyici unsur olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. İbn Hişâm, Kur'ân ayetlerinden hareketle, özellikle bazı kelimelerin meful mü yoksa hâl mi olduğu yönündeki tartışmalara açıklık getirmekte ve Arapçadaki gramer belirsizliklerin yorumlanmasında ayetlerin belirleyici rolüne dikkat çekmektedir.

5. Görünürde Dil Kurallarına Ters Düşen Bazı Ayetlerin Analizi

İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb* adlı eserinde Arap diline ilişkin gramer kurallarını geniş bir tafsilatla aktardıktan sonra, okuyucunun zihninde oluşabilecek muhtemel şüpheleri gidermek amacıyla bazı istisnâî örnekler üzerinde durmakta ve açıklayıcı değerlendirmelerde bulunmaktadır.[15] Bu bağlamda, ortaya koyduğu bazı gramer kurallarının, yüzeysel bir bakışla Kur'ân'daki bazı ayetlerle çelişiyor gibi görünebileceğini ifade ederek söz konusu çelişkilerin ancak zahirî bir algıdan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim müzekker salim çoğulun iʿrâbını ayrıntılı bir şekilde açıklayan İbn Hişâm, bu tür kelimelerin merfûʿ durumda vâv ile mansûb ve mecrûr durumda ise yâ ile iʿrâb edildiğini belirtmektedir. Ancak hemen ardından, bu kuralla zahiren uyumsuz görünen bazı Kur'ân ayetlerini ele almaktadır.[16] Bunlardan ilki, en-Nisâ sûresinin yüz altmış ikinci ayetinde geçen لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ "*Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar...*"[17] ifadesinde yer alan الْمُقِيمِينَ kelimesidir. Bu kelime, kendisinden önce gelen merfûʿ unsurlara atfedilmiş görünmesine rağmen, mansûb formda yer almakta olup bu durum yüzeysel bir değerlendirmeyle nahiv kurallarına aykırıymış izlenimi

[12] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 57.
[13] Fussilet, 41/11.
[14] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 57.
[15] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 83-84.
[16] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 84.
[17] en-Nisâ, 4/162.

verebilmektedir. Benzer şekilde, el-Mâide sûresinin altmış dokuzuncu ayetinde geçen إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِؤُونَ "*İman edenler ile Yahudiler, sâbiîler…*"[18] ifadesindeki وَالصَّابِؤُونَ kelimesi de mansûb unsurların arasında yer almasına rağmen, merfu bir formda gelmiştir. İbn Hişâm, bu gibi örneklerin ilim talebelerinin zihninde birtakım şüphelere yol açabileceğini kabul etmekte, ancak ardından sunduğu detaylı açıklamalarla bu tereddütleri gidermeye çalışmaktadır. en-Nisâ sûresindeki الْمُقِيمِينَ kelimesinin iʿrâbında herhangi bir sorun bulunmadığını vurgulayan müellif, burada iki güçlü ihtimalin söz konusu olduğunu belirtir. Birinci ihtimal –ki bu görüş Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve bazı önde gelen dilciler tarafından da benimsenmiştir- الْمُقِيمِينَ kelimesinin medih (övgü) amacıyla mansûb geldiği yönündedir. Bu durumda cümlenin takdiri أمدح المقيمين şeklindedir. İkinci ihtimale göre ise bu kelime, ayette geçen بِمَا أُنزِلَ ifadesindeki ما üzerine atfedilmiştir. Bu durumda ise المقيمين mecrûr konumda değerlendirilmektedir. İbn Hişâm, benzer şekilde el-Mâide sûresinde geçen وَالصَّابِؤُونَ ifadesine dair de çeşitli ihtimaller bulunduğunu, ancak bunlardan ikisinin tercih edilmeye daha elverişli olduğunu ifade etmektedir. Her iki durumda da وَالَّذِينَ هَادُواْ ifadesi mübteda konumundadır ve وَالصَّابِؤُونَ da ona atfedilmiştir. Ancak bu ihtimallerden birincisinde haber cümlede açıkça yer almakta, diğerinde ise hazfedildiği kabul edilmektedir. İbn Hişâm'ın bu tür ayrıntılı tahlilleri, dil öğrenen öğrencilerin Kur'ân'ın lafzî yapısına dair yüzeysel şüphelere kapılmamaları gerektiğini göstermekte ve kelimelerin zahirî görünümleri ile gramer kuralları arasında esasen bir çelişki bulunmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Böylece müellif, nahiv kurallarını Kur'ân ayetleriyle ilişkilendirerek hem Kur'ân'ın dilsel mucizeliğini vurgulamakta hem de dil ilimleri açısından sağlam bir metodoloji geliştirmektedir.

6. Cümlede Düşürülmüş Öğenin Tespiti

İbn Hişâm, zan fiilleri (ظن وأخواتها) bağlamında delil bulunmaksızın bu fiillere bağlı iki mefulden birinin yahut her ikisinin cümleden hazfedilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.[19] Bununla birlikte, söz konusu hazfı meşrulaştıracak açık bir karine veya dilsel bağlam mevcutsa, o takdirde bu tür bir hazfın mümkün olabileceğini kabul eder.[20] Müellif, bu görüşünü temellendirmek üzere Kasas sûresinin ikinci ayetinde yer alan أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ "*Benim ortaklarım olduklarını iddia ettikleriniz hani nerede?*"[21] ifadesine atıfta bulunmaktadır. Bazı dilciler, bu ayette geçen تَزْعُمُونَ fiiline ait iki mefulünün de hazfedildiğini ve cümlenin takdirinin تزعمونهم شركاء "*Onları ortaklar olarak zannediyordunuz*" şeklinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak İbn Hişâm, bu geleneksel takdire itiraz eder ve aynı sûrenin yetmiş dördüncü ayetinde geçen وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ "*O gün Allah onları çağırarak: Benim ortaklarım olduklarını iddia ettikleriniz hani nerede? diyecektir*"[22] ifadesini esas alarak, bir önceki ayette geçen تَزْعُمُونَ fiilinin hazfedilmiş mefullerini أنهم شركاء şeklinde takdir etmektedir.[23] Müellife göre bu ifade, fiilin her iki mefulünü de karşılayacak nitelikte olup cümledeki anlam boşluğunu tamamlayıcı bir işlev görmektedir. Burada dikkat çekilmesi gereken temel husus, İbn Hişâm'ın bir ayetteki gramatikal eksikliği

[18] el-Mâide, 5/69.

[19] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 387.

[20] Geniş bilgi için bkz. Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akīl, *Şerḥu İbn ʿAḳīl ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Kahire: Dâru't-Turâs, 1980), 2/55; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Behcetü'l-merżıyye fi şerhi'l-Elfiyye* (Beyrut: Mektebetu Diyarbekir, 2017), 1/338.

[21] el-Kasas, 28/62.

[22] el-Kasas, 28/74.

[23] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 387.

tespit ederken başka bir ayetin siyak (öncesi) ve sibakı (sonrası) ile anlam ilişkisini dikkate alarak çözümleme yapmasıdır. Nitekim onun yaklaşımına göre Kur'ân'da hazfedilmiş bir öğenin belirlenmesinde, yalnızca içinde bulunduğu cümlenin yapısı değil, Kur'ân'daki paralel ifadeler ve bağlam örüntüleri de belirleyici olabilir. Bu yaklaşım, gramer çözümlemesinde metinler arası bağlamların dikkate alınmasının önemine işaret etmekte ve Kur'ân'ın iç tutarlığını dilsel düzlemde gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla yalnızca bu örnekte değil, herhangi bir metinde cümleden hazfedilmiş bir unsurun tespiti söz konusu olduğunda da, öncelikle ilgili pasajın siyak ve sibakı dikkatle değerlendirilmelidir. İbn Hişâm'ın bu yöntemi, Kur'ân ayetleri arasındaki anlam ilişkilerinin ve gramatikal bağların daha sağlıklı bir şekilde ortaya konulmasına imkân tanımakta; klasik nahiv anlayışına bağlam merkezli bir yorum zemininde yeni bir katkı sunmaktadır.

7. Tenâzuʿ Konusundaki Kur'ânî Delilleri

Tenâzuʿ, nahiv ilminde üzerinde önemle durulan meselelerden biridir. Bu kavram, "bir cümlede yer alan iki veya daha fazla amilin, kendilerinden sonra gelen bir veya birden fazla mamulde amel etmesi" şeklinde tanımlanır.[24] Yani aynı mamul üzerinde birden fazla amilin hüküm sahibi olmak istemesi durumudur. Bu tür yapılar, dilciler arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Basralı dilcilere göre bu durumda ikinci amile, Kûfelîlere göre ise birinci amile amel hakkı verilmelidir. Eğer birinci amil amel edecek olursa, ikinci amilin ihtiyaç duyduğu merfûʿ ve mansub türünden mamuller de cümlede karşılanmalıdır. Buna karşılık ikinci amilin amel etmesi durumunda, birinci amile yalnızca gerekli olan merfûʿ mamul verilir.[25] Bu teorik görüş ayrılığına karşılık İbn Hişâm, meseleye Kur'ân ayetlerinden hareketle yaklaşmakta ve çözüm geliştirmektedir. Nitekim müellif, el-Kehf sûresinin doksan altıncı ayetinde geçen آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْراً "*Getirin bana, üzerine bir miktar erimiş bakır dökeyim dedi*"[26] ifadesini merkeze alarak bu bağlamda tenâzuʿ meselesine dair kanaatini ortaya koymaktadır. Ona göre burada ikinci amil olan أُفْرِغْ amel etmiştir. Hatta yalnızca bu ayette değil, konuyla ilişkili diğer ayetlerde de benzer şekilde ikinci amilin amel ettiğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşımından İbn Hişâm'ın her ne kadar bunu açıkça ifade etmemiş olsa da Basralı dilcilerin görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. İbn Hişâm, bu hükme nasıl vardığını da ayetin gramatikal yapısından hareketle açıklamaktadır. Şöyle ki birinci amil olan آتُونِي fiilinin birinci mefulü cümlede zaten bulunmaktadır. Bu nedenle fiil, yalnızca ikinci bir mefule ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde ikinci amil olan أُفْرِغْ de faili mevcut olmakla birlikte bir mefule muhtaçtır. Eğer birinci amil amel etmiş olsaydı, ikinci amile ait mamulün de ona verilmesi gerekirdi ve ayetin آتُونِي أُفْرِغه عَلَيْهِ قِطْراً şeklinde gelmesi beklenirdi. Ancak ayet bu biçimde gelmemiştir; dolayısıyla amel edenin ikinci amil olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. İbn Hişâm, bu örnekten hareketle sadece münferit bir görüş beyan etmekle kalmayıp tenâzuʿ konusunu içeren diğer ayetleri de göz önünde bulundurarak külli bir kaide ortaya koymaktadır. Onun bu yaklaşımı, Kur'ân ayetlerinin gramer çözümlemesinde sadece lafzî yapıya değil, bağlam ve anlam örgüsüne de önem verdiğini ve dilbilimsel yorumlarını sağlam delilere dayandırdığını göstermektedir. Aynı zamanda İbn Hişâm'ın bu açıklamaları, onu takip eden araştırmacılar açısından tenâzuʿ olgusunun yalnızca Kur'ân ayetleriyle sınırlı kalmaksızın daha geniş metin bağlamlarında da analiz edilmesine önemli katkılar sunmaktadır.

[24] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, *Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2009), 346-347; İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 425; Nûruddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed Câmî, *el-Fevâidu'd-Dıyâiyye* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 1/485-514; Muhammed b. Pîr Ali Birgivî, *İmtiḥânü'l-eẕkiyâʾ*, thk. Yesâr Sâyir el-Hebîb (Lübnan: Dâru Tahkîk'l-Kitâb, 2021), 277-285; Molla Halil es-Sirdî, *el-Kamûsu's-sânî fi' n-nahvi ve's-sarfi ve ve'l-me'ânî* (Beyrut: Mektebetu Diyarbekir, 2012), 1/118-126.

[25] İbn Hişâm, 346-347; İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 425; Câmî, *el-Fevâidu'd-Dıyâiyye*, 1/485-514; Birgivî, *İmtiḥânü'l-eẕkiyâʾ*, 277-285; Sirdî, *el-Kamûsu's-sânî fi' n-nahvi ve's-sarfi ve ve'l-me'ânî*, 1/118-126.

[26] el-Kehf,18/96.

8. İştiğal Konusundaki Kur'ânî Delilleri

İştiğal, dilciler tarafından خالدٌ أَكرمتُهُ örneğinde olduğu gibi, bir ismin, kendisini aslında mansûb yapması gereken bir lafızdan önce gelmesi; ancak bu lafzın, söz konusu ismin yerini tutan bir zamire amel etmesi sebebiyle doğrudan ona amel edememesi durumu olarak tanımlanmıştır. Nahiv literatüründe bu konu kimi zaman الاشتغال, kimi zaman da ما أضمر عامله على شريطة التفسير "Amili, açıklama şartıyla gizlenmiş olan unsur" ifadesiyle ele alınmıştır.[27] İbn Hişâm, söz konusu meseleyi detaylı bir şekilde incelemiş ve konuyu tüm yönleriyle açıklamaya çalışmıştır. İştiğal kapsamında sunduğu örnekleri beş kategoriye ayırmıştır:

1. Mansûb olarak gelmesi tercih edilenler.
2. Mübteda konumunda merfûʿ olarak tercih edilenler.
3. Zorunlu olarak mansûb olması gerekenler.
4. Zorunlu olarak merfûʿ olması gerekenler.
5. Merfûʿ veya mansûb gelmesinin eşit derecede mümkün olduğu durumlardır.

Bu çerçevede bizi ilgilendiren temel husus, زيد ضربته örneğinde olduğu gibi ikinci sırada yer alan ve merfûʿ olarak tercih edilen örneklerdir. Bu tür kullanımlarda, ismin öncesinde bir fiilin takdir edilmesine gerek bulunmamaktadır. İbn Hişâm, bu tür cümlelerde dilcilerin, زيد kelimesini merfûʿ olarak okuduklarını, hatta bazı dilcilerin bu kelimenin mansûb olarak okunmasını kabul etmediklerini ifade etmektedir. Müellif, görüşü aktardıktan sonra, onun isabetli olmadığını ortaya koymak amacıyla جَنَّاتِ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا *"(O yurt) Adn cennetleridir; oraya girecekler"*[28] ve سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا *"(Bu) inzâl ettiğimiz bir sûredir"*[29] ayetlerini delil olarak ileri sürmektedir. Zira bu ayetlerde geçen جَنَّاتِ ve سُورَةٌ ifadelerinin bazı kıraatlerde mansûb olarak okunduğu bilinmektedir. Bu bağlamda İbn Hişâm, Kur'ânî delillerden hareketle, fiilden önce yer alan ismin yalnızca merfûʿ olarak okunması gerektiği yönündeki yaklaşımı geçersiz kılmaktadır. Çünkü ilgili ayetlerdeki ifadeler ile زيد ضربته örneği arasında gramer bakımından esaslı bir fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla eğer bazı kıraatlerde جَنَّاتِ ve سُورَةً kelimeleri mansûb olarak okunmuşsa, aynı şekilde زيد kelimesinin de mansûb olarak okunmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Müellifin burada vurgulamak istediği temel husus, şu ifadelerle ortaya konulabilir: Gerek ayetlerde yer alan bu ifadeler, gerekse زيد kelimesi, kendilerinden sonra gelen fiilin onları tefsir etmesi sayesinde, öncesinde takdir edilen gizli bir amile bağlanırlar. Bu çerçevede ilgili cümlelerin takdiri şu şekilde ortaya konulmaktadır: أَنزَلْنَا سُورَةً أَنزَلْنَاهَا, يَدْخُلُونَ جَنَّاتِ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا ve ضربت زيدا ضربته. Görüldüğü özere İbn Hişâm, bazı dilciler arasında yerleşmiş katı görüşleri Kur'ânî deliller ışığında sorgulamakta, böylece eleştirisini ilmî açıdan son derece güçlü bir şekilde temellendirmektedir. Özetle müellif, bazı dilciler arasında yaygın olan bir kabullenişi, Kur'ân'a dayalı örneklerle geçersiz kılmakta ve bu suretle ilmî bir reddiye ortaya koymaktadır.

[27] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm, *Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Yûsuf Şeyh Muhammed el-Bikâî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/139-141; İbn Akīl, *Şerḥu İbn ʿAḳīl ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/129; Mustafâ b. Muhammed Selîm Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Asriyye, 1993), 3/20.

[28] er-Ra'd,13/23.

[29] en-Nûr, 24/1.

9. Gayr-ı Münsarif İsimler Konusundaki Kur'ânî Delilleri

Arap dilinde isimler, münsarif ve gayr-ı münsarif olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Münsarif isimler, hem tenvîn alabilmeleri hem de cer halinde kesre ile i'râb edilmeleriyle karakterize edilirken; gayr-ı münsarif isimler, tenvîn alamazlar ve cer halinde fetha ile i'râb edilirler.[30] Bir ismin gayr-ı münsarif kabul edilebilmesi için 'alemiyyet, tenîs, vasfiyet, veznu'l-fiil, 'adl, cem', terkîb, 'ucmet ve tenîsin iki elifine benzeyen elif-nûn gibi niteliklerden en az ikisine sahip olması veya bu niteliklerin yerine geçebilecek tek bir şartı taşıması gerekmektedir.[31] Bilindiği üzere, dilciler arasında نوح ve لوط gibi özel isimlerin münsarif olup olmaması hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Zemahşerî (ö. 538/1144)[32] ve Çârperdî (ö. 746/1346),[33] bu tür özel isimler hakkında iki farklı görüşün bulunduğunu ifade etmekte, ilgili isimlerin hem münsarif hem de gayr-ı münsarif olabileceği ihtimalini dile getirmektedir. Ancak İbn Hişâm, bu görüşü Kur'ân'ın verileri doğrultusunda değerlendirerek söz konusu yaklaşımı açıkça reddetmekte ve وهو مردود "*O görüş, reddedilmiştir*"[34] ifadesiyle bunu ortaya koymaktadır. Müellif, bu reddiyesini sadece soyut bir iddiaya dayandırmakla kalmayıp لأنه لم يرد بمنع الصرف سماع مشهور، ولا شاذ "*Çünkü bu kelimenin gayr-ı münsarif sayılmasına dair ne yaygın bir rivayet ne de şâz bir kullanım nakledilmiştir*" gerekçesiyle de desteklemektedir. Nitekim İbn Hişâm, konunun başında zikrettiği كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ "*Nuh kavmi de peygamberleri yalancılıkla suçladılar*"[35] ve أَلاَ بُعْداً لِّعَادٍ قَوْمِ هُودٍ "*Bilin ki Hûd'un kavmi Âd, Allah'ın rahmetinden uzak kılındı*"[36] ayetlerinden hareketle, bu özel isimlerin münsarif olduğuna hükmetmektedir.[37] Ona göre bu isimlerin gayr-ı münsarif olduğuna dair herhangi bir yaygın veya şâz rivayet bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Hişâm, Arap diliyle ilgili herhangi bir görüşü ileri süren kişi Zemahşerî gibi büyük bir dilci olsa dahi, bu görüş delile dayanmıyorsa kabul etmemektedir. Ona göre nahiv ilminde yalnızca teorik bilgiler yeterli değildir; dil kurallarının, Arapçanın sahih rivayetlerle sabit olmuş kullanım örneklerine dayanması gerekmektedir. Zira sabit olmayan bir kullanımın, ister nadir ister yaygın olsun, yalnızca teorik temellere dayandırılarak nahiv ilminde geçerli sayılması mümkün değildir. İbn Hişâm'ın bu yaklaşımından, Arap dil kurallarının salt mantıksal kıyaslara değil, dilin tarihi ve rivayetle sabit olmuş kullanım biçimlerine dayandığı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda bir ismin gayr-ı münsarif kabul edilebilmesi için, geçerli bir delil bulunmadığı takdirde, bu hükmün uygulanması mümkün değildir. Yapılan araştırmalar neticesinde, İbn Hişâm'ın ileri sürdüğü görüşte isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249)[38] ve Radıyyüddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra)[39] gibi Arap dili sahasında temayüz etmiş dilcilerin de benzer bir kanaate sahip oldukları görülmektedir. Özellikle Radıyyüddîn el-Esterâbâdî, Zemahşerî'yi وليس بشيء؛ لأنه لم يسمع نحو لوط غير منصرف في شيء من الكلام "*Bu görüş muteber değildir. Zira Lût kelimesi benzeri kelimenin hiçbir kullanımında gayr-ı münsarif olarak söylendiği işitilmemiştir*" ifadesiyle sert bir biçimde eleştirmekte ve onun görüşüne açıkça karşı çıkmaktadır.[40] Aynı şekilde Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) de نُوح ve لُوط gibi özel isimlerin münsarif olması gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Zira *el-Kitâb* adlı eserinde وأما نوحٌ، وهودٌ، ولوطٌ فتنصرف على كل حال، لخفتها "*Nûh, Hûd ve Lût*

[30] Şeyh Mustafa Adalı, *Netâ'icü'l-efkâr* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.), 259-260.
[31] Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Mufaṣṣal fî ṣınâ'ati'l-i'râb*, thk. 'Alî Mulhim (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993), 35; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. 'Abdulhamîd Hendâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.), 1/92.
[32] Berde'î, *Hadâikü'd-dekâik*, 72-73.
[33] Muhammed b. 'Abdirrahîm el-'Umerî el-Mîlânî, *Şerhu'l-Muğnî* (İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016), 66-67.
[34] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 457.
[35] eş-Şuarâ, 26/105.
[36] Hûd, 11/60.
[37] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*, 457.
[38] Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye* (İstanbul: Mektebetu Yâsin, 2014), 206.
[39] Necmü'l-eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerḥu'l-Kâfiye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2015), 1/125.
[40] Esterâbâdî, *Şerḥu'l-Kâfiye*, 1/125.

kelimelerine gelince, bunlar hafif yapılı olduklarından her durumda münsarif kabul edilirler"[41] şeklinde ifadesiyle bu isimlerin her durumda münsarif olduklarını belirtmektedir. Bununla birlikte, Sîbeveyhi'nin bu ifadesinden söz konusu isimlerin Acem kökenli olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim bu ifadeden hemen önce وأما صالحٌ، فعربي، وكذلك شعيبٌ "*Sâlih kelimesine gelince, o Arapça kökenlidir. Aynı zamanda Şuayb da Arapça asıllıdır*" şeklinde bir açıklama getirmekte, ardından نُوح ve لُوط gibi isimleri zikrederek bunların Arap asıllı olmayıp Acem kökenli olduklarını ima etmektedir.[42] Ancak İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb* adlı eserinde açık bir biçimde وليس مما نحن فيه؛ لأنه عربي "*Bizim ele aldığımız hususta böyle bir durum söz konusu değildir. Zira bu kelime Arapçadır*"[43] ifadesiyle bu tür isimlerin Arap kökenli olduğunu belirtmektedir. Buna rağmen, her ne kadar İbn Hişâm'ın bu isimlerin münsarif olduğuna dair kanaati güçlü bir şekilde temellendirilmiş olsa da, onların Arabî olduğu yönündeki görüşünün yeterince kuvvetli olmadığı görülmektedir. Zira Sîbeveyhi, Zemahşerî, İbnü'l-Hâcib, Esterâbâdî ve Çârperdî gibi dil alanında söz sahibi alimlerin ortak kanaatine göre, söz konusu özel isimler Arabî değil, Acemî kökenlidir. İlginç ve dikkat edici bir diğer husus ise İbn Hişâm'ın *Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ* adlı eserinde bu isimlerin Arabî kökenli olduğuna dair herhangi bir beyanda bulunmaması; aksine bu isimlerin münsarif sayılma gerekçesini sadece üç harften fazla olmamalarıyla izah etmesidir.[44] Buna karşılık, daha önce de denildiği üzere, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb*'inde bu isimlerin Arabî olduğunu açıkça ifade etmektedir.[45] Yapılan değerlendirmeler neticesinde, bu tür isimlerle ilgili dilciler arasında ortaya çıkan ihtilafın temelinde, Arapların Hz. İsmâîl'in soyundan geldiği yönündeki tarihi kabulün yattığı anlaşılmaktadır.[46] Bu kapsamda, Hz. İsmâîl'den önce yaşamış olan Nûh ve Hûd gibi şahsiyetlerin Acem kabul edilmesi yaygın bir yaklaşımdır. Dolayısıyla İbn Hişâm'ın Nûh gibi isimleri Arap asıllı olarak değerlendirmesi, bu tarihi ve dilsel bağlam göz önünde bulundurulduğunda isabetli bir yaklaşım olarak değerlendirilmemektedir.[47]

İbn Hişâm'ın *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb* adlı eserinde, Arap dili sahasında otorite kabul edilen birçok âlimin görüşlerini Kur'ânî deliller ışığında eleştirdiği müşahede edilmektedir. Müellif, yalnızca dil otoritelerin kanaatleriyle yetinmeyip bu görüşleri naslar doğrultusunda yeniden değerlendirme yoluna gitmektedir. Bu yaklaşımına örnek olarak, İbn Hişâm'ın, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) el-Kâri'a suresinin dokuzuncu ayetinde yer alan فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ "*İşte onun anası (yeri, yurdu) Hâviye'dir*"[48] ifadesindeki هاوية kelimesine dair ileri sürdüğü görüşe yönelttiği eleştiri zikredilebilir. Cevherî, هاوية kelimesinin cehennemi ifade eden özel isimlerden biri olduğunu ve "el" takısı olmaksızın marife kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.[49] Ancak İbn Hişâm, bu görüşü خطأ؛ لأن ذلك يوجب منع صرفه "*…yanlıştır; çünkü bu, kelimenin gayr-ı münsarif olmasını gerektirir*" ifadesiyle kesin bir dille reddetmiştir.[50] İbn Hişâm, her ne kadar bu noktada açıkça ifade etmese de, söz konusu kelimenin tenvîn almasına yaptığı dolaylı atıfla onun münsarif olduğunu ima etmektedir. Bu örnek, müellifin herhangi bir dilcinin görüşünü mutlak bir kabulle benimsemediğini açıkça göstermektedir. Cevherî gibi lügat sahanında otorite kabul edilen bir şahsiyetin kanaati dahi olsa, İbn Hişâm, söz konusu görüşü, Kur'ân ayetleriyle mukayese

[41] Ebu'l-Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber es-Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 3/235.
[42] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/235.
[43] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 457.
[44] İbn Hişâm, *Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ*, 551.
[45] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 457.
[46] Bkz. Ebu'l-'İrfân es-Sabbân, *Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Üşmûnî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997), 3/376-377.
[47] Gayr-ı munsarif hakkındaki tartışmalar için bk. Mahsum Taş, "Arap Dilinde İsmin İkili Taksiminde Vâsıta Olgusu", *Amasya İlahiyat Dergisi* 16/1 (Haziran 2021), 443-445.
[48] el-Kâri'a, 101/11.
[49] Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987), 6/2539.
[50] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fi maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 458-459.

etmekte ve naslara aykırılık gördüğü durumlarda eleştiride bulunmaktan imtina etmemektedir. Bu yaklaşım, İbn Hişâm'ın dilsel verileri değerlendirirken yalnızca teorik bilgi ve kıyaslara dayanmadığını; aynı zamanda Kur'ânî delilleri ve semâ'î rivayetleri esas alan bir yöntem benimsediğini ortaya koymaktadır. Bu durum, onun nahiv ilmindeki yaklaşımını diğer dilcilerden ayıran temel özelliklerden biri olarak değerlendirilebilir.

10. Merfûʿ Muttasıl Zamire Tekit Olmaksızın Atıf

İbn Hişâm, ele aldığı her bir dil kaidesini Kur'ân ayetleriyle test etmekten imtina etmemektedir. Bu yaklaşımı, onun Kur'ân ayetlerini büyük bir titizlikle incelediğini ve dilsel kuralları bu ayetler ışığında değerlendirdiğini göstermektedir. Normal şartlarda dil kuralları açısından uygun görünmeyen bir ifade yapısına bir ayette rastladığında, İbn Hişâm mutlaka bu kullanımın gerekçesini araştırmakta; hatta ilgili ayetleri karşılaştırmalı olarak analiz ederek bir sonuca ulaşmaktadır. Bu yönteme örnek olarak, el-Mâide sûresinin yirmi beşinci ayetinde geçen رَبِّ إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَأَخِي "*Rabbim! Ben kendimden ve kardeşimden başkasına hâkim olamıyorum*"[51] ifadesi zikredilebilir. İbn Hişâm, bu ayette geçen أَخِي kelimesinin i'râbına dair beş farklı görüşü değerlendirmekte ve bu görüşlerden birini Zemahşerî'den naklen dile getirmektedir. Buna göre أَخِي kelimesi, أَمْلِكُ fiilinde gizli olan merfûʿ zamire matuf durumundadır.[52] Bilindiği üzere, nahiv kurallarına göre merfûʿ muttasıl zamire atıf yapıldığında- ister bariz olsun ister müstetir- öncelikle munfasıl bir zamirle tekid edilmesi gerekmektedir.[53] Ancak ilgili ayette böyle bir tekid unsuru bulunmaksızın doğrudan atıf yapılmıştır. Oysa Kur'ân'ın başka yerlerinde, aynı dilsel yapının geçtiği bağlamlarda önce tekid, ardından atıf kullanıldığı görülmektedir. Nitekim İbn Hişâm, el-Enbiyâ sûresinin elli dördüncü ayetindeki قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ "*Doğrusu, siz de, babalarınız da açık bir sapıklık içindesiniz, dedi*"[54] ifadesini örnek göstererek burada آبَاؤُكُمْ kelimesinin كُنتُمْ fiilinin zamirine matuf olduğunu, ancak bu atıftan önce أنتم ile tekid yapıldığını belirtmektedir. Buna karşılık إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلاَّ نَفْسِي وَأَخِي رَبِّ ayetinde ise tekid söz konusu değildir. İbn Hişâm, bu durumun açıklamasını الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه يقوم مقام التأكيد "*Matuf ile matufun aleyh arasında yapılan fasıl, tekidin yerini tutar*" ifadesiyle yapmaktadır.[55] Yani, iki unsur arasına getirilen إِلاَّ نَفْسِي gibi bir müstesna ifadesi, tekid fonksiyonu üstlenerek gramatikal yapıyı geçerli kılmaktadır.[56] Bu örnek, müellifin yalnızca mevcut kuralları açıklamakla yetinmediğini, aynı zamanda Kur'ân ayetlerini esas alarak dilciler arasında yaygın kabul gören bir kuralın zahiren ihlal edildiği durumlarda, yeni bir dilsel ilke ortaya koyduğunu da göstermektedir. Diğer dilciler, çoğunlukla kaideleri izah etmek için yapay ve geleneksel örnekler kullanırken, İbn Hişâm'ın tercih ettiği yöntem, doğrudan Kur'ân'dan delil getirerek kuralları temellendirme şeklinde tezahür etmektedir. Nitekim İbnü'l-Hâcib bu meseleyi somutlaştırmak üzere

[51] el-Mâide, 5/25.

[52] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 69.

[53] Konu hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muḳteḍab*, thk. Muhammed 'Abdulhâlik Azîme (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.) 3/210; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Lümaʿ fi'l-ʿArabiyye*, thk. Faiz Faris (Küveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfe, ts.) 96; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik, *Şerḥu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye*, thk. 'Abdulmun'îm Ahmed el-Hureydî (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, ts.) 3/1184-1185.

[54] el-Enbiyâ, 21/54.

[55] İbn Hişâm, *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab*, 69.

[56] Bu durumu Hâlid el-Ezherî (ö. 905/1499) de *et-Taṣrîḥ bi-mażmûni't-Tavżîḥ* adlı eserinde ele almış ve إِنِّي لا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي ayetinde tekid olmaksızın gerçekleşen atıf işleminin gerekçesini, والذي حسن العطف على الضمير المرفوع المتصل؛ الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالمستثنى "*Muttasıl merfûʿ zamire atfı caiz kılan husus, matuf ile matufun aleyh arasının müstesna ile ayrılmasıdır*" ifadesiyle açıklamıştır. Bu şekilde Ezherî, İbn Hişâm'ın *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb* adlı eserinde ileri sürdüğü görüşleri birebir tekrar etmekte ve onun yaklaşımını benimsemektedir. Bkz. Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr el-Ezherî, *Şerḥu't-Taṣrîḥ ʿale't-Tavżîḥ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000), 1/59.

verdiği ضربت اليوم وزيد örneği, yapay bir dilsel bağlam sunarken; İbn Hişâm doğrudan ayetlerden yola çıkarak meseleyi temellendirmektedir.[57]

11. Sonuç

İbn Hişâm en-Nahvî, Arap dili alanında kaleme aldığı kıymetli eserlerle tanınan, özellikle nahiv ilmine sağladığı katkılarla temayüz eden seçkin bir dil âlimidir. Onun Şerḥu *Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fî maʿrifeti kelâmi'l-ʿArab* adlı eseri, içerik açısından son derece yoğun, sistematik, özlü ve didaktik yapısıyla dikkat çeken önemli bir çalışma olarak ön plana çıkmaktadır. Bu eser, müellifin daha önce telif ettiği muhtasar bir nahiv risâlesi olan *Şüẕûru'ẕ-ẕeheb*'in şerhi niteliğindedir ve esasen başlangıç seviyesindeki öğrencilere yönelik olarak kaleme alınmıştır. İbn Hişâm, bu eserinde Arap dilinin gramer kurallarını yalnızca teorik bir çerçevede sunmakla yetinmemekte; aynı zamanda söz konusu kuralları Kur'ân ayetleriyle ilişkilendirerek anlamlandırma çabasıyla da dikkat çekmektedir. Bu yönüyle eser, klasik nahiv anlayışını Kur'ân merkezli bir yaklaşımla harmanlayan özgün bir metodolojik çerçeve sunmaktadır.

Müellifin, ele aldığı dil meselelerinin geçerliliğini değerlendirirken yalnızca klasik nahiv literatüründe yer alan geleneksel örneklerle yetinmeyip zaman zaman doğrudan Kur'ân ayetlerine müracaat etmesi, gramer kurallarını soyutluktan kurtararak somut bir düzleme taşımakta; böylece bu kuralların anlaşılmasını artırmakta ve aynı zamanda ve aynı zamanda Kur'ân'ın dilsel yapısında yer alan iʿcâzı ortaya koyma bakımından önemli bir yöntem sunmaktadır. Bu yaklaşım, nahiv ilminin sadece kuralcı ve kapalı bir yapıya sahip olmadığını; aksine kutsal metinle doğrudan temas kuran, dinamik ve yoruma açık bir dil disiplini olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Müellifin Kur'ân'ı hem bir delil hem de bir şerh aracı olarak kullanması, Arap dili ilimlerinde lafız ve mana bütünlüğüne dayanan klasik metodolojinin ne denli derinlikli bir şekilde işletildiğini göstermektedir. Kur'ân ayetlerinde yer alan ve zahiren klasik gramer kaideleriyle çelişiyor gibi görünen bazı ifadeler üzerine yoğunlaşması, bu ayetlerin daha derinlemesine tahliline imkân tanımakta; böylece görünürdeki dilsel ihtilaflara ilmî bir açıklık kazandırılmaktadır. İbn Hişâm'ın değerlendirmeleri, onun yalnızca geleneksel nahiv otoritelerine dayanan bir yaklaşım benimsemediğini; aynı zamanda metnin bağlamını dikkate alan bütüncül ve analitik bir yöntemle hareket ettiğini ortaya koymaktadır.

Müellifin, Kur'ân ayetlerinden dil kurallarını istinbat etme yaklaşımı ve her bir nahiv meselesinde ayetlere referansla hükme ulaşma gayreti, söz konusu eseri hem klasik Arap grameri hem de Kur'ân dil incelemesi açısından değerli bir başvuru kaynağı haline getirmektedir. *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb,* Arap dili gramerinin Kur'ân merkezli bir yorum çerçevesinde ele alınmasına imkân tanıyan önemli bir metodolojik zemin sunmaktadır. İbn Hişâm'ın ilmî titizliği, mantıksal tutarlılığı ve dilsel çözümlemeye dayalı yaklaşımı, nahiv kurallarının daha derinlikli ve bağlamsal bir biçimde anlaşılmasına ciddi katkılar sağlamaktadır. Bu bağlamda, yapılan bu inceleme, Kur'ân lafızları ile gramer kuralları arasındaki ilişkinin değerlendirilmesinde yüzeysel ve şekilci yorumların ötesine geçilmesi gerektiğini; klasik dilcilerin geliştirdiği tahlil yöntemlerinin günümüz ilmî standartlarıyla da örtüşen güçlü yaklaşımlar sunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Şerḥu *Şüẕûri'ẕ-ẕeheb*, yalnızca klasik bir dilbilgisi metni değil, aynı zamanda çağdaş dil öğretimi ve dil felsefesi açısından da önemli bir ilmî miras olarak değerlendirilmektedir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

[57] İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 288.

Kaynaklar

Adalı, Şeyh Mustafa. *Netâ'icü'l-efkâr*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.

Atlıhan, Hacer. İbn Hişâm'ın "Şerhu Şüzûri'z-Zeheb" Adlı Eserinde İstişhâd Ettiği Ayetlerin Nahiv Açısından İncelenmesi". Adıyaman: Dicle Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Berde'î, Sâdullah, *Hadâikü'd-dekâik*. İstanbul: Sâlah Bilici Yayınları, 1992.

Birgivî, Muhammed b. Pîr Ali. *İmtiḥânü'l-ezkiyâ'*. thk. Yesâr Sâyir el-Habîb. Lübnan: Dâru Tahkîk'l-Kitâb, 2021.

Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'ż-Żiyâ'iyye*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulgafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.

Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerḥu'l-Kâfiye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2015.

Ezherî, Ebü'l-Velîd Zeynüddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr. *Şerḥu't-Taṣrîḥ 'ale't-Tavżîḥ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.

Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Asriyye, 1993.

Geyik, İbrahim. İbn Hişâm'ın "Şerhu Şüzûri'z-Zeheb" Adlı Eserinde İstişhâd Ettiği Ayetler". Adıyaman:, Artuklu Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024.

İbn Akīl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh. *Şerḥu İbn 'Aḳīl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Kahire: Dâru't-Turâs, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1980.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye*. thk. Faiz Faris. Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfe, ts.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *el-Kâfiye*. İstanbul: Mektebetu Yâsin, 2014.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Yûsuf Şeyh Muhammed el-Bikâî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Şerḥu Ḳaṭri'n-nedâ ve belli'ṣ-ṣadâ*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2009.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Şerḥu Şüẕûri'ẕ-ẕeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2016.

İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerḥu'l-Kâfiyeti'ş-Şâfiye*. thk. 'Abdulmun'îm Ahmed el-Hureydî. Mekke: Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, ts.

Meydanoğlu, Ayşe. Özli, Muzaffer. "İbn Hişâm el-Ensari'nin Kur'anî Delillerle İstişhâd Yöntemi". *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Fırat 2017.

Mîlânî, Muhammed b. 'Abdirrahîm el-'Umerî. *Şerhu'l-Muğnî*. İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muḳteḍab*. thk. Muhammed 'Abdulhâlik Azîme. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, ts.

Sabbân, Ebu'l-'İrfân. *Ḥâşiye 'alâ Şerḥi'l-Üşmûnî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1997.

Sîbeveyhi, Ebu'l-Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kâihre: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.

Sirdî, Molla Halil. *el-Kamûsu's-sânî fi' n-nahvi ve's-sarfi ve ve'l-me'ânî*. Beyrut: Mektebetu Diyarbekir, 2012.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Hem'u'l-hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. 'Abdulhamîd Hendâvî. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfîkiyye, ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Behcetü'l-merżıyye fî şerhi'l-Elfiyye*. Beyrût: Mektebetu Diyarbekir, 2017.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İktirâh fî usûli'n-nahv.* Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2013.

Taş, Mahsum. "Arap Dilinde İsmin İkili Taksiminde Vâsıta Olgusu". *Amasya İlahiyat Dergisi* 16/1 (2021), 421-450.

Üşmûnî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf. *Menhecü's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufaṣṣal fî ṣınâʿati'l-iʿrâb*. thk. 'Alî Mulhim. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.

Dergiabant

2025, 13(2): 396-414, doi: 10.33931/dergiabant.1729865

Mevzû Hadis Literatüründe Siyâhî Algısı

The Perception of Blackness in Fabricated Ḥadīth Literature

Rıdvan KALAÇ[1], İsmail ATASOY[2]

Geliş Tarihi (*Received*): 29.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 04.09.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: İslam düşüncesinde ırkçılık ve kavmiyetçiliğe karşı en güçlü tavrı Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu bilinmektedir. Bununla birlikte tarih boyunca farklı siyasî, sosyal ve kültürel etkenler sebebiyle bu olgunun çeşitli formlarda varlığını sürdürdüğü görülmüştür. Bu çerçevede ele alınan çalışmada, Hz. Peygamber'e nispet edilen ve siyahî toplulukları konu edinen uydurma hadisler incelenmiştir. Araştırmanın amacı, söz konusu rivâyetlerin hadis literatürüne hangi râviler vasıtasıyla girdiğini veya kimler tarafından uydurulduğunu tespit etmek, muhaddisler tarafından nasıl değerlendirildiğini ortaya koymak ve İslam toplumlarında siyahî algısının şekillenmesinde ne tür bir rol oynadığını belirlemektir. Çalışmada nitel bir yöntem izlenmiş; klasik hadis kaynakları, mevzû hadis literatürü ve modern araştırmalar taranmış; zenciler, Habeşliler ve Sudanlılarla ilgili uydurma rivâyetler derlenerek muhaddislerin görüşleri ışığında analiz edilmiştir. Araştırmanın kapsamını, özellikle uydurma hadis kaynaklarında ve hadis literatüründe yer alan rivâyetler oluşturmuştur. Yapılan inceleme sonucunda, bu tür rivâyetlerin hem ilmî açıdan güvenilir kabul edilmediği hem de tarih boyunca siyahîler aleyhine gelişen sosyal önyargıları besleyici bir işlev gördüğü tespit edilmiştir. Böylelikle, hadis literatürüne sızan uydurma rivâyetlerin yalnızca ilmî bir problem değil, aynı zamanda toplumsal algıların oluşumunda etkili bir unsur olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Algı, Siyahîler, Habeşli, Sudanlı, Zenci, Mevzuat Literatürü.

&

Abstract: It is well established that the Prophet Muhammad firmly opposed racism and tribalism, rejecting the notion of considering physical or geographical differences as a means of superiority. Nevertheless, throughout history, due to various political, social, and cultural factors, such attitudes continued to persist in different forms. Within this framework, the present study examined fabricated ḥadīths attributed to the Prophet that concern Black communities. The aim of the research was to identify through which narrators such reports entered the ḥadīth literature or by whom they were fabricated, to demonstrate how they were evaluated by ḥadīth scholars, and to determine the role they played in shaping perceptions of Black people in Islamic societies. A qualitative method was employed; classical ḥadīth sources, works on fabricated ḥadīths, and modern studies were surveyed; fabricated reports concerning the Zanj, Abyssinians, and Sudanese were compiled and analyzed in light of the assessments of ḥadīth scholars. The scope of the research was defined by the fabricated reports found particularly in the literature on forged traditions and related ḥadīth works. The study concluded that such reports were not regarded as reliable from a scholarly perspective and that they, in fact, served to reinforce negative social prejudices against Black people throughout history. Thus, it was determined that fabricated reports which infiltrated the ḥadīth corpus represent not only a scholarly problem but also a significant factor in the formation of social perceptions.

Keywords: Ḥadīth, Perception, Blackness, Abyssinians, Sudanese, Zanj, Fabricated Ḥadīth Literature.

Atıf/Cite as: Kalaç, Rıdvan – Atasoy, İsmail. "Mevzû Hadis Literatüründe Siyâhî Algısı". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 396-414. doi: 10.33931/dergiabant.1729865

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Rıdvan Kalaç, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, ridvankalac@yyu.edu.tr.

[2] İsmail Atasoy, Van İl Müftülüğü, iatasoy440@gmail.com.

1. Giriş

İnsanın yaratılış serüvenini konu edinen Kur'an ayetleri, bütün insanların bir erkek ve bir dişiden yaratıldığına,[3] dolayısıyla tüm toplumların, milletlerin ve kabilelerin özde aynı kaynaktan türediğine işaret etmektedir. Hucurât suresi başta olmak üzere, Kur'an'ın birçok ayetinde insanların ontolojik bakımdan eşit olduğu; coğrafi veya fiziki farklılıkların aslî bir kimlik taşımadığı, bilakis insanların birbirlerini tanımaları ve kabul etmeleri için birer araç olduğu vurgulanmaktadır.

İnsanın mensup olduğu kabile ve boyu, yaşadığı coğrafya ve konuştuğu dil, gelenek ve görenekleri, sahip olduğu maddi imkânlar, cinsiyeti ve ten rengi gibi faktörler, hiçbir şekilde bir üstünlük vesilesi olarak görülmemelidir. Nitekim "*Allah katında en değerli olanınız, O'ndan en çok sakınanınızdır*"[4] ayeti, insanın asıl değerinin fiziksel özelliklerinde değil, manevi yapısında bulunduğunu en açık şekilde ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber bu temel ilkeleri odağa alarak toplumlar arası adaleti tesis etmeye çalışmış ve insanların eşit olduğunu, sahip oldukları herhangi bir fiziksel, mali veya yönetimsel üstünlüklerin, insanları birbirinden farklı kılma, ya da bir üstünlük iddia etmek için kullanılmaması gerektiğini çeşitli hadislerinde dile getirmiştir. Hz. Peygamber'den nakledilen sahih rivâyetler, cinsiyet, renk ve dil gibi farklılıklardan dolayı insanları kınama veya hor görme düşüncesine karşı verdiği mücadelenin en somut örneklerini içermektedir.

Kur'an ve sahih sünnette bu yaklaşım açıkça vurgulanmışken Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı art niyetli kişiler, onun ağzından çıkması mümkün olmayan ve İslam'ın temel prensipleriyle bağdaşmayan birçok sözü Hz. Peygamber'e nispet ederek yaymışlardır. Bu uydurma rivâyetlerin ortaya atılmasında siyasi, coğrafi veya mezhebi kaygılar, dünyevi menfaatler, İslam'a zarar verme isteği yahut bazen de sözde İslam'a hizmet etme niyeti gibi farklı etkenler rol oynamıştır.[5]

Bu bağlamda, hakkında hadis uydurulan konulardan biri de siyahî topluluklardır. Özellikle erken dönem İslâm toplumunda Arap merkezli üstünlük anlayışına karşı gelişen Şuûbiye hareketinin etkisiyle,[6] bazı çevrelerce Hz. Peygamber'e atfedilerek siyahîleri küçük düşürücü mahiyette birtakım rivâyetlerin üretildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in evrensel mesajı ve insanları eşit gören tutumu ile açıkça çelişen bu tür uydurma rivâyetler, hem sened hem de metin açısından dikkatle incelenmeli ve sahih İslam öğretisinden ayıklanmalıdır. Siyahîler hakkında uydurulmuş bu rivâyetler, sadece tarihsel bir problem değil; aynı zamanda çağdaş İslam dünyasında ırkçılık ve ayrımcılık gibi meselelerin de dini zeminde yeniden değerlendirilmesini gerektiren önemli bir konudur.[7]

Siyahî kavramıyla kastedilen kesimler arasında zenciler, Habeşliler ve Sudanlılar öne çıkmaktadır. Yukarıda ayet ve hadisler ışığında belirtildiği üzere, Kur'an ve Hz. Peygamber insanın özüne büyük değer atfetmiş ve farklılıkların bir üstünlük sebebi olarak görülmesine karşı çıkmıştır. Buna karşın, söz konusu topluluklarla ilgili övgü niteliğindeki bazı rivâyetlerin yanı sıra, hakaret içeren ve Hz. Peygamber'e nispet edilen çeşitli anlatıların da mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in dile getirmesi mümkün olmayan bu rivâyetlerin tespiti, uydurulma gerekçeleri ve rivâyetlerin tarihsel arka planlarını vuzuha kavuşturmak büyük önem arz etmektedir. Bu konuda şimdiye dek kapsamlı bir çalışmanın yapılmamış olması konunun özgünlüğünü ve önemini ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda, öncelikle söz konusu rivâyetlerin yer aldığı kaynaklar tespit edilecek; daha sonra muhaddislerin bu rivâyetlere ilişkin değerlendirmelerine ve bu rivâyetlerin mevzûât literatüründeki durumlarına yer verilecektir. En nihayetinde elde edilen veriler ışığında bu rivâyetlerin kapsamlı bir değerlendirmesi yapılacak ve konunun doğru anlaşılmasına katkı sunulmaya çalışılacaktır.

[3] el-Hucurât. 49/13.

[4] el-Hucurât. 49/13.

[5] Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 27-61.

[6] Sadık Cihan, "Şuubiye hareketi ve uydurma hadislerle münasebeti", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (30 Haziran 1986), 62.

[7] Konu hakkında ayrıca bk. Jonathan A. C. Brown, *İslam ve Siyahilik*, çev. Büşra Elmas (Ankara: Afrika Vakfı Yayınları, 2023).

2. Siyahîlerle İlgili Uydurma Rivâyetler

İslam tarihi boyunca, farklı amaç ve niyetlerle birçok hadis uydurulmuş, bunlardan bazıları sahih rivâyetlerden daha fazla yaygınlaşmıştır. Bu uydurma rivâyetlerden bir bölümü, özellikle Siyahî bireyleri konu almakta ve farklı bakış açılarıyla değerlendirilmektedir. Bu rivâyetlerden bazıları Siyahîleri övgüyle anarken, bazıları ise onları eleştirel ve aşağılayıcı ifadelerle tanımlamaktadır. Bu durum, konunun yalnızca tek bir ırk ile sınırlı kalmadığını, daha geniş bir perspektifte değerlendirilmesi gerektiğini de göstermektedir. Bu nedenle, meselenin daha sağlıklı analiz edilmesi amacıyla, rivâyetler üç ana başlık altında incelenecektir.

2.1. Zencilerle İlgili Rivâyetler

Arapça "زَنْج" (zenc) kelimesi, sözlük anlamı itibariyle "siyah, kara tenli, Afrikalı" gibi anlamlara gelirken, "زَنْجِيٌّ" (zenci) terimi de "Afrikalı, kara ırktan, Siyahî birey" anlamında kullanılmıştır. Ayrıca, bu kelime "aşırı susuzluk çeken, uzun boyunlu, hızlı koşan kişi" anlamlarına da gelebilmektedir. İslam dünyasında bu kavram, özellikle Doğu Afrika'dan getirilen köleleri tanımlamak için kullanılmıştır. [8]

İslam kaynaklarına göre, zencilerin ana vatanı Doğu Afrika sahilleri ile Batı Afrika arasındaki bölgelerdir. Tarih kaynaklarında, Hz. Nuh'un oğlu Hâm'ın soyundan geldiklerine dair rivâyetler yer almakta, Siyahîlerin fiziki özellikleri kıvırcık saç, koyu ten rengi ve yassı burun gibi tanımlamalarla anlatılmaktadır. İslam'ın ilk yıllarında Mekke ve Medine'de Siyahî bireyler bulunmaktaydı. Bilâl-i Habeşî, Atâ b. Ebû Rebâh, Ümmü Eymen ve Said b. Cübeyr, bu dönemin önde gelen Siyahî şahsiyetlerindendir. Afrikalı köleler, köle avcıları tarafından yakalanarak Doğu Afrika sahillerine götürülmüş ve burada Arap köle tüccarlarına satılmıştır. Savaşlarda esir düşen bireyler de benzer şekilde köle pazarlarına sürüklenmiş, Basra Körfezi, Sudan ve Mısır gibi bölgelere götürülmüştür. Büyük ihtimalle, yukarıda adı geçen şahsiyetler de bu süreç sonucunda Mekke ve Medine'ye getirilmiştir. İslam coğrafyacıları, zencilerin kökenleri, yaşadıkları bölgeler ve kültürleri hakkında çeşitli bilgiler aktarmıştır.[9] Ancak, bu bilgiler konunun kapsamı dışında olduğu için burada detaylandırılmayacaktır.

2.1.1. Zencileri Öven Rivâyetler

Zencileri doğrudan öven müstakil bir rivâyet tespit edilememiştir. Ancak Hz. Aişe'ye izafe edilen bir rivâyette, başlangıç kısmında zenciler aleyhinde ifadeler yer almakla beraber, rivâyetin sonunda onların cömertlik, hoşgörülük ve yardımseverlik gibi olumlu vasıflarına işaret eden bazı ifadelerin bulunduğu görülmektedir.

أَنْبَأَنَا مُحَمَّد بن عبد الملك بْنِ خَيْرُونٍ أَنْبَأَنَا إِسْمَاعِيلُ ابْنُ مَسْعَدَةَ أَنْبَأَنَا حَمْزَةُ بْنُ يُوسُفَ أَنْبَأَنَا ابْنُ عَدِيٍّ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ جشمودٍ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الأَشَجُّ حَدَّثَنَا عُقْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنِي عَنْبَسَةُ الْبَصْرِيُّ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُول الله ﷺ: «**الزَّنْجِيُّ إِذَا شَبِعَ زَنَى وَإِذَا جَاعَ سَرَقَ وَإِنَّ فِيهِمْ لَسَمَاحَةً وَنَجْدَةً**

Muhammed b. Abdu'l-Melik b. Hayrûn > İsmail b. Mesâde > Hamza b. Yusuf > İbn. Adîy > Ahmed b. Ceşmud > Ebu Sa'id el-Eşec > Ukbe b. Halid > Anbesa el-Basrî > Amr İbn Meymun > ez-Zuhri > Urve > Aişe tarikiyle nakledildiğine göre o da şöyle dedi: Allah'ın Resulü (s.a.v.) dedi ki: "Zenci doyunca zina eder, aç kalınca hırsızlık yapar. Bununla birlikte, onların hoşgörü ve yardımlaşma/yiğitlik gibi özellikleri de vardır."[10]

Bu rivâyetin son kısmında her ne kadar zencilerin hoşgörü sahibi oldukları yardımlaşma ve dayanışma ruhuna sahip oldukları gibi olumlu özelliklerinden bahsedilse de baştaki olumsuz ifadeler bu övgüleri

[8] Muhammed b. Muhammed b. ʿAbdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 6/18; Luvîs Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lâm* (Beyrût: Dârü'l-Maşrik, 1976), 307.

[9] Mustafa Demirci, "Zenc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/249-251.

[10] Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekri Hayyani (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 9/87; Muhammed b. İsmâil b. Salâh el-Emîr es-San'ânî, *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, thk. Muhammed İshâk İshâk - Muhammed İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü Dârü's-Selâm, 1432/2011), 6/337; Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muhammed el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Da'îf* (Halep: Mektebetu'l-Maṭbûʿâti'l-İslâmiyye, 1390/1970), 101; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Câmiʿu'l-Ehâdîs* (b.y.: y.y., ts.), 13/341.

gölgede bırakmaktadır. Bu tür bir rivâyetin bütüncül bir değerlendirmesi için, öncelikle kaynaklarının tespit edilmesi ve muhaddislerin görüşlerinin incelenmesi önem taşımaktadır.

Bu rivayet; İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *el-Menâru'l-Munîf*'i gibi uydurma rivayetleri ayıklamaya yönelik eserde, es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Câmiʿu'l-Ehâdîs*'i ve Alî el-Müttakî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l-ʿUmmâl*'ı gibi derleme ve camiʿ türü eserlerde, es-Sanʿânî'nin (ö. 1182/1768) *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmiʿi's-Saġîr*'i gibi hadis şerhi literatüründe zikredilmiştir. İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) bu rivâyetin "gârib" olduğunu ve senedinde yer alan Ânbese el-Besrî'nin bu rivâyette tek kaldığını belirtmektedir.[11] İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) rivâyette yer alan Ânbese el-Basrî'den dolayı bu hadisin sahih olmadığını ifade ederken, Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi hadis âlimleri de bu râvinin güvenilir olmadığını dile getirmişlerdir.[12] Fettenî (ö. 986/1578) hadisin münker olduğunu ifade ederken,[13] el-Elbanî ise bu hadisin tamamen uydurma olduğunu belirtmektedir.[14] Bu rivâyet hakkında yapılan diğer değerlendirmeler de büyük ölçüde benzer görüşleri içermekte olup güvenilirlik açısından ciddi şüpheler barındırdığını ortaya koymaktadır.

Rivâyet ve râvilerle ilgili yapılan tespit ve değerlendirmeler dikkate alındığında, bu rivâyetin sahih kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber, getirdiği evrensel ilkeler doğrultusunda insanları ırkları, ten renkleri veya yaşadıkları coğrafya nedeniyle dışlayan, hor gören ve rencide eden ifadeleri ortadan kaldırmış bir şahsiyettir. Dolayısıyla, "Zenci, doyunca zina eder, aç kalınca hırsızlık yapar" gibi bir ifadenin ona ait olması aklen ve naklen kabul edilemez. Bu ifadeler, Kur'an'ın ruhuna ve Hz. Peygamber'in sünnetine aykırıdır. Ayrıca, siyer ve meğazi kaynaklarında Hz. Peygamber'in döneminde Siyahîlerle ilgili çok fazla bilginin yer almadığı da bilinmektedir.

Bununla beraber Hz. Peygamber'in zencilere bakışını ortaya koyan bazı rivâyetler, onların Medine toplumundaki rollerini de izhar etmektedir. Medine döneminde zencilerin sayısal olarak göz ardı edilemeyecek bir varlığa sahip oldukları ve sosyal hayatta aktif roller üstlendikleri bilinmektedir. Bu rivâyetlerden birinde, Hz. Peygamber'in onları aşağılayıcı herhangi bir tutum sergilemek yerine, eşi Hz. Âişe ile birlikte onların oyun ve benzeri etkinliklerini izlediği aktarılmaktadır.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ قَالَ: «**كَانَ زِنْجٌ يَلْعَبُونَ بِالْمَدِينَةِ، فَوَضَعَتْ عَائِشَةُ حَنَكَهَا عَلَى مَنْكِبِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَجَعَلَتْ تَنْظُرُ إِلَيْهِمْ**

Muhammed b. Müsenna > Muhammed > Şu'be > Haccâc b. Âsım > Ebü'l-Esved > Amr b. Hureys'ten rivâyetle: "Zenciler (siyahîler) Medine'de oyun oynuyorlardı. Hz. Âişe, Resûlullah'ın (s.a.v) omzuna çenesini koydu ve onları izlemeye başladı."[15]

Başta Nesâî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı olmak üzere birçok kaynakta yer alan bu rivâyet, Hz. Peygamber'in eşiyle birlikte zencilerin gerçekleştirdikleri bir gösteriyi izlediğini bildirmektedir. Aşağıda görüleceği üzere, Hz. Peygamber'e nispet edilerek zenciler başta olmak üzere siyahi toplulukları tahkir eden rivâyetlerin asılsızlığı, bu ve benzeri sahih rivâyetlerle açıkça ortaya çıkmaktadır. Zira bu milletler gerçekten hor ve hakir görülen bir topluluk olsaydı, Hz. Peygamber'in onların oyunlarını eşiyle birlikte izlemesi düşünülemezdi. Bilakis bu rivâyet, Hz. Peygamber'in onlara değer verdiğini ve toplumsal

[11] Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Etrâfu'l-Ğarâîb ve'l-Efrâd min Hadîsi Resûlillah* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998), 5/476.

[12] Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûʿât* (Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968), 2/233-234.

[13] Muhammed Tâhir b. ʿAlî es-Siddîkî el-Hindî el-Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevdûʿât* (İdaretu'l-Tbaâtu'l- Münire, 1924), 113.

[14] Muhammed Nasiruddin Elbânî, *Silsiletu ehâdisi'd-da'îfe ve'l-mevzûʿa ve eseruha's seyyi' fi'l-ümme* (Riyâd: Dâru'l-Meârif, 1991), 2/157.

[15] Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 8/182; Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿOmer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Keşîr, *Câmiʿu'l-Mesânîd ve's-Sunen el-Hâdî li-Akvami Sunen* (Beyrut: Dâru Hadar li't-Tıbâʿati ve'n-Neşr, 1419/1998), 6/505; Ebû Bekr Muḥammed b. el-Huseyn el-Bağdâdî el-Âcurrî, *eş-Şerîʿa* (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1420/1999), 5/2406; Ebü'l-Hasan Nûruddîn el-Heysemî, *Mecmeʿu'z-zevâʾid ve menbeʾu'l-fevâʾid* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1387), 4/316; Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Subulu'l-Hudâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-ʿİbâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1414/1993), 9/71.

varlıklarını önemsediğini göstermektedir.

2.1.2. Zencileri Yeren Rivâyetler

Hadis literatüründe zencilerle ilgili rivâyetlerin önemli bir kısmının onları küçümseyici veya aşağılayıcı ifadeler içerdiği görülmektedir. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'e isnat edilen ve söz konusu algıyı besleyen bazı rivâyetler kaynaklarda yer almaktadır. Bu rivâyetlerin geçtiği kaynaklar ile hadis âlimlerinin onlara dair değerlendirmeleri dikkate alındığında, konunun daha sağlıklı ve ilmî bir zeminde ele alınması mümkün hâle gelmektedir.

حَدَّثَنَا الساجي، قَال: حَدَّثَنا الصَّقْرُ بْنُ مُحَمد الأَيْلِيُّ، قَال: حَدَّثَنا سَعِيد بْنُ أَبِي الرَّبِيعِ السَّمَّانُ، قَال: حَدَّثَنا عَنْبَسَةُ الْقَطَّانُ عَنْ عَمْرو بْنِ مَيْمُونٍ، عنِ الزُّهْرِيّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ **أَنّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَال: الزِّنْجِيُّ حِمَارٌ**

es-Sâcî > es-Sakr b. Muhammed el-Eylî > Saîd b. Ebî'r-Rebîʿ es-Sammân > Anbese el-Kattân > Amr b. Meymûn > ez-Zuhrî > Urve b. Zübeyr > Hz. Âişe'nin nakline göre, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Zenci (siyahî), bir merkeptir."[16]

Bu rivâyet, İbn Âdî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil* adlı eserinde, İbnü'l-Kayserânî'nin (ö. 507/1113) *Zahîratü'l-Huffâz* adlı çalışmasında, ayrıca İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevdûʿât* adlı eserinde yer almaktadır. Özellikle mevzû hadisler alanında kaleme alınmış bazı kaynaklarda bu rivâyete yer verilmiştir. Bu bağlamda, rivâyetin senedi ve metni hadis ilmi açısından değerlendirildiğinde, muhaddisler tarafından genellikle uydurma olarak nitelendirildiği ve mevzuat literatüründe bu şekilde yer aldığı görülmektedir.

İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) bu rivâyetin senedinde yer alan Ânbese b. Kattan'ın ihtilat ettiğini ve çok zayıf olduğunu belirtmektedir.[17] Benzer şekilde İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) da rivâyette yer alan Ânbese el-Basrî'den dolayı bu hadisin sahih olmadığını ifade etmektedir. Konuyla ilgili olarak Yahya b. Maîn (ö. 233/848), onun hadislerinin alınmayacağını; Nesâî (ö. 303/915), metruk olduğunu; İbn Hibbân (ö. 354/965) ise münkerü'l-hadis sayıldığını kaydetmektedir.[18]

Zencileri yeren bu rivâyetin temel hadis kaynaklarında yer almaması, özellikle mevzuat alanında derlenmiş eserlerde yer alması bu rivayetin güvenilirliğini zayıflatmaktadır. Buna ek olarak hadis âlimlerinin yukarıdaki değerlendirmeleri de bu rivayetin asılsız olduğunu açıkça göstermektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in hayatı boyunca sergilediği üstün ahlak ve nezaketle çelişen, belirli bir ırka yönelik aşağılayıcı ifadelerin kendisine isnat edilmesinin ne denli temelsiz olduğu açıktır. Üstelik bu tür sözlerin onun ağzından çıkmış gibi gösterilerek ona nispet edilmesi, İslami etik değerler açısından en büyük sapkınlıklardan biri olarak değerlendirilmektedir. Kur'an'ın evrensel mesajı ve Hz. Peygamber'in yüksek ahlaki erdemleri göz önünde bulundurulduğunda, bu tür rivâyetlerin Hz. Peygamber'den kaynaklandığı şeklinde kabul edilmesi güçtür.

Kanaatimizce birçok sahih kaynakta **"**Üzerinize tâyin edilen yönetici, başı kuru üzüm gibi siyah bir köle de olsa sözünü dinleyip kendisine itaat ediniz."[19] şeklinde geçen hadis, Hz. Peygamber'in Siyahîlerle ilgili bakış açısını yansıtan dikkat çekici bir örnektir. Ulu'l-emr gibi önemli bir makama dair bu ifadesinde Hz. Peygamber'in "siyahî" nitelemesini özellikle kullanması, onların küçümsenmesini değil; aksine her millet gibi Siyahîlerin de yöneticilik gibi yüksek görevlerde bulunabileceğini göstermektedir. Bu yaklaşım, ten renginin bir kusur olmadığını ve kişinin ehliyetinin renk gibi dışsal unsurlarla ölçülmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Eğer Hz. Peygamber'in Siyahîlere yönelik olumsuz bir kanaati olsaydı, böylesine mühim bir görevi onlara layık görmesi düşünülemezdi.

Bununla birlikte, bu hadisin şârihlerce farklı açılardan yorumlandığı ve bu yorumların neticesinde

[16] Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Zahîratu'l-Huffâz mine'l-Kâmil l'İbni ʿAdiyy* (Riyad: Dâru's-Selef, 1417/1996), 3/1425; Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdi'l-Mevcûd - Alî Muhammed Muavvaz (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/466; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûʿât*, 2/233.

[17] İbnü'l-Kayserânî, *Zahîratu'l-Huffâz*, 3/1425.

[18] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûʿât*, 2/234.

[19] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Ezân", 54, 56 "Ahkâm", 4; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaʿati Mustafâ el-Bâbî, 1977), "Cihâd", 28.

Siyahîlere dair üç farklı algının oluştuğu da görülmektedir. Birinci algıya göre, burada yapılan kuru üzüm benzetmesi yalnızca cilt rengi ve saç yapısını tanımlamaya yönelik olup herhangi bir aşağılayıcı niyet taşımamaktadır. İkinci algı ise söz konusu benzetmenin küçümseyici bir anlam içerdiği yönündedir; çünkü bir kişinin başının "kuru üzüm"e benzetilmesi, övgüden çok hor görme anlamı taşıyabilir.[20] Nitekim Etiyopyalı hadis âlimi Şeyh Muhammed Emin el-Hararî (ö. 1441/2019), *Sahîh-i Müslim* üzerine kaleme aldığı şerhinde, kölelik ve sakatlık gibi benzetmelerin, toplumda en aşağılık olma hâlini vurgulamak için kullanıldığını ve bu tür ifadelerin kimin hakkında söylenirse söylensin onu değersizleştirme anlamı taşıdığını ifade eder.[21] Diğer taraftan Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise, kafası küçük olanlar hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre, kafası küçük olan kişinin görüş gücü zayıftır; yani görsel algısı ve beyin faaliyetleri yetersizdir. Bu durum, beynin mizacının zayıf ve huyunun kötü olduğuna işaret eder. Özellikle kafa şekli çirkin ve sinir sistemi de zayıfsa, bu kişi çabuk öfkelenen, dengesiz biri olur.[22] Üçüncü algı ise, hadiste geçen benzetmenin doğrudan aşağılayıcı bir niyetle dile getirildiği yönündedir. Özellikle bazı hadis şerhlerinde "kuru üzüm" benzetmesinin, Siyahîlerin daha alt düzeyde ve çirkin addedilmesini ima eden bir ifade biçimi olduğu ileri sürülmektedir. Bu anlamda Kirmânî (ö. 786/1384), hadisteki "kuru üzüm" benzetmesini siyahî kölelerin görünüşü üzerinden yapılan hakirlik, çirkinlik ve itibarsızlık temsili olarak değerlendirir, fakat asıl maksadın onların bile yönetici tayin edilmesi halinde itaati zorunlu kılmak olduğunu vurgular.[23] İbn Hacer (ö. 852/1449) de teşbihi küçüklük ve çirkinlik tasviri olarak açıklar; ancak hadisin amacının, hilafet şartları dışında, kim başa geçerse geçsin fitneyi önlemek için ona itaat edilmesi gerektiğini göstermek olduğunu belirtir.[24] El-ʿAynî (ö. 855/1451) ise bu benzetmeyi, siyahîlerin küçüklük ve çirkinlikle nitelenerek aşağı bir konumda tasavvur edilmelerinin temsilî bir ifadesi olarak yorumlar.[25] Tüm bu yaklaşımlar, Siyahîlere dair rivâyetlerin İslam düşünce tarihinde farklı şekillerde yorumlandığını göstermektedir.[26] Bu tür değerlendirmeler, dönemsel fizyonomik anlayışların da bireylerin dış görünüşleri üzerinden yapılan yorumlara etki ettiğini göstermektedir

Yine zencileri yeren ve yukarıdaki rivâyetle benzerlik arz eden haberlerden biri de şudur:

أَنْبَأَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي طَاهِرٍ أَنْبَأَنَا الْجَوْهَرِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُمَرَ الْحَافِظِ عَنْ أَبِي حَاتِمِ بْنِ حِبَّانَ حَدَّثَنَا قَاسِمٍ الْمُؤَدِّبِ حَدَّثَنَا الْمُثَنَّى بْنُ الضَّحَّاكِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَرْوَانَ السُّدِّيُّ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُول الله ﷺ: **زَوِّجُوا الأَكْفَاءَ وَتَزَوَّجُوا الأَكْفَاءَ وَتَخَيَّرُوا لِنُطَفِكُمْ وَإِيَّاكُمْ وَالزِّنْجِ فَإِنَّهُ خَلْقٌ مُشَوَّهٌ**

Muhammed b. Ebî Tâhir > el-Cevherî > Ali b. Ömer el-Hâfız > Ebû Hâtim b. Hibbân > Kāsım el-Mueddib > Musennâ b. Dahhâk > Muhammed b. Mervân es-Süddî > Hişâm > Urve > babası (Zübeyr b. Avvâm) > Hz. Âişe'nin rivâyetine göre, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Denk olanlarla evlendirin, siz de denk olanla evlenin; nutfeniz (soyunuz) için seçici davranın. Sakın zencilerle (evlenmekten) sakının; çünkü onlar çirkin yaratılmışlardır / bozuk bir yaratılış üzeredirler."[27]

Bu rivâyet es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Leʾâli'l-Masnû'*sı, Münâvî'nin (ö. 1031/1622) *Feyzü'l-kadîr'*i, el-

[20] Brown, *İslam ve Siyahilik*, 181-188.

[21] Muhammed Emin el-Alevî el-Hararî, *el-Kevkebu'l-Vehhâc ve'r-Ravde'l-Behhâc fî Şerhi Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*, ed. Haşim Muhammed Ali Mehdî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2009), 14/298, 20/55.

[22] Fahreddin Râzî, *Kitabu'l-Firâse*, ed. Abdulhamid Salih Hamdan (Âlemu'l-Kutub, 2002), 31.

[23] Muhammed b. Yûsuf b. ʿAlî b. Saʿîd Şemsuddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerḥi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. ʿAlî b. Dahîlullâh b. ʿUceyyân el-ʿAvfî (Beyrut: y.y., ts.), 5/75.

[24] Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz vd. (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1960), 13/122.

[25] Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *ʿUmdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 24/224.

[26] Ayrıca bk. Brown, *İslam ve Siyahilik*, 183-184.

[27] Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn el-Münavî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1391/1972), 4/66; Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *el-Fevâʾidu'l-Mecmûʿa fi'l-Ehâdîssi'l-Mevdûʿa* (Beyrut Lübnan: Darul Kütübül İlmiyye, ts.), 415; İsmail b. Muhammed b. ʿAbdu'l-Hâdî el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ* (Kahire: Mektebetu' l-Kudsi, 1932), 2/442; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Leʾâli'l-Masnûʿa fi'l-Ahbâri (ehâdîsi)'l-Mevzûʿa.* (Beyrut Lübnan: Darul Kütübül İlmiyye, 1996), 1/407.

Aclûnî'nin (ö. 1162/1749) *Keşfu'l-Hafâ*'sı ve eş-Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *el-Fevâ'idu'l-Mecmû'a*'sı başta olmak üzere mevzuat literatüründe yer alan birçok kaynakta zikredilmektedir.[28]

es-Süyûtî, isnad zincirinde yer alan Muhammed b. Mervân es-Süddî'nin yalancılığını gerekçe göstererek hadisin uydurma olduğunu belirtmektedir.[29] Aynı şekilde İbn Arrâk (ö. 963/1556) da bu rivâyeti mevzu saymış,[30] İbnü'l-Cevzî ise rivayetin asılsızlığını özellikle râvi tenkitleri üzerinden temellendirmiştir. Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin aktardığına göre râvi Muhammed b. Mervân'i Yahyâ b. Maîn güvenilmez bulmuş, İbn Numeyr yalancı olarak nitelemiş, Buhârî hadislerinin alınmayacağını kaydetmiş, Ebû Sâlih ise hadis uyduran biri olduğunu ifade etmiştir.[31] Benzer şekilde eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) de, isnatta yer alan Muhammed b. Mervân es-Süddî'nin güvenilir olmayıp yalancı biri olduğunu vurgulamış,[32] Elbânî ise bu rivâyeti mevzû olarak değerlendirmiştir.[33]

Cerh ve ta'dîl âlimlerinin Muhammed b. Mervân hakkındaki değerlendirmeleri bütünüyle menfî olup, tenkitlerin odak noktası onun yalancılıkla itham edilmesidir. Abdusselâm b. Hâzim, Cerîr b. Abdurrahmân'dan naklen Muhammed b. Mervân'ın "kâzib" olduğunu açıkça ifade etmiş, Abdullah b. Numeyr de "es-Süddî kâzib idi" diyerek aynı ithamı tekrarlamıştır. Bunun yanında İbn Maîn, Ya'kūb b. Süfyân ve İbn Adî gibi otoriteler onun güvenilmez, zayıf ve rivayetlerinin münker olduğunu belirtmişlerdir.[34] Dolayısıyla hem klasik hadis münekkitlerinin hem de sonraki muhaddislerin değerlendirmeleri, Muhammed b. Mervân'ın yalancılık ve uydurmacılıkla tanındığını ve bu sebeple rivayetlerinin mevzû kabul edildiğini ortaya koymaktadır.

Netice olarak ilgili rivâyetin isnad zincirindeki ciddi eksiklikler ve aktarımdaki problemler, hadis ilmi açısından güvenilirliğini temelden sarsmaktadır. İlgili hadis âlimlerinin eleştirileri, rivâyetin temel hadis kaynaklarında değil de mevzûât eserlerinde yer alması birleşince, hadisin uydurma olduğunu göstermektedir.

Benzer şekilde, Hz. Peygamber'e atfedilen ifadelerle zencileri zemmeden başka bir rivâyet ise şu şekildedir:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ دَاوُدَ الْمَكِّيُّ، ثنا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ الْمَازِنِيُّ، ثنا حَجَّاجُ بْنُ حَرْبٍ الشَّقَرِيُّ، ثنا سُلَيْمَانُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: **قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «اشْتَرُوا الرَّقِيقَ، وَشَارِكُوهُمْ فِي أَرْزَاقِهِمْ، يَعْنِي كَسْبَهُمْ، وَإِيَّاكُمْ وَالزِّنْجَ؛ فَإِنَّهُ قَصِيرَةٌ أَعْمَارُهُمْ، قَلِيلَةٌ أَرْزَاقُهُمْ**

Ahmed b. Dâvûd el-Mekkî > Hafs b. Ömer el-Mâzinî > Haccâc b. Harb eş-Şekarî > Süleyman b. Ali b. Abdullah b. Abbas > babası (Ali) > dedesi (Abdullah b. Abbas)'tan nakledildiğine göre, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Köleler satın alın ve onların geçimlerine, yani kazançlarına ortak olun. Zencilerden ise sakının; çünkü onların hem ömürleri kısa, hem de kazançları sınırlıdır."[35]

Bu rivâyet et-Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i er-Rûdânî'nin (ö. 1094/1683) *Cem'u'l-Fevâîd*'i, Müttakî el-Hindî'nin *Kenzü'l-'Ummâl*'ı, Ebû Nu'aym'ın *Târihu Isfahân*'ında el-Münâvî'nin *et-Teysîr*'i ve Süyûtî'nin *Câmi'u'l-Ehâdîs* adlı eseri başta olmak üzere, pek çok farklı kaynakta yer almaktadır.

---

[28] Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 16/317; es-San'ânî, *et-Tenvîr*, 6/325.

[29] Süyûtî, *el-Le'âli'l-Masnû'a*, 1/407.

[30] Nureddîn Alî b. Muhammed Arrâk el-Kinânî, *Tenzîhu'ş-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Ehbâri'ş-Şenî'ati'l-Mevdû'a* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1399), 2/32.

[31] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, 2/234.

[32] Şevkânî, *el-Fevâ'idu'l-Mecmû'a*, 416.

[33] el-Elbânî, *Za'îfü'l-Câmi'i's-sağîr ve ziyâdâtüh* (Beyrut: Mektebu'tarbiyetü'l-Arabi, 1979), 477.

[34] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Hindistan: Matba'atu Daireti'l-Ma'ârif en-Nizamiyye, 1325/1907), 9/436-437; Alî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrût: Mektebü'l-Matbuâtü'l-İslâmiyye, ts.), 4/296.

[35] Ebü'l-Kâsım Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, bt.), 10/287; Muhammed b. Muhammed b. Suleymân er-Rûdânî, *Cem'u'l-Fevâîd min Câmi'i'l-Usûl ve Mecma'i'z-Zevâîd* (Kuveyt- Beyrut: Mektebetu İbn Kesîr; Dâru İbn Hazm, 1998), 2/269; Ebû Nu'aym Ahmed b 'Abdullah b. Ahmed el-Isfahânî, *Târihu Isfahân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 2/2/19; Zeynuddîn Muhammed Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Munâvî, *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr* (Riyad: Mektebetu'l-İmâm eş-Şâfi'î, 1408/1988), 1/155; Süyûtî, *Câmi'u'l-Ehâdîs*, 1/643, Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 9/80.

el-Heysemî (ö. 807/1405), bu rivâyetin isnad zincirinde tanınmayan râvilerin bulunduğunu ifade ederken,[36] el-Âzizî (ö. 1070/1660) hadisin zayıf olduğunu söylemektedir.[37] Buna karşılık Elbânî ise bu rivâyetin mevzû olduğunu kaydetmektedir.[38]

İlgili rivâyet, çeşitli kaynaklarda yer alması bakımından geniş bir literatüre dayandırılsa da isnad zincirindeki meçhul râvilerin varlığı, hadisin sıhhatini zayıflatmaktadır. Heysemî'nin isnad yönündeki eleştirileri ile el-Âzizî'nin rivâyetin zayıflığına dair vurgusu, bu tür rivâyetlerin hadis ilmi açısından temkinli bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini göstermektedir. Ayrıca, rivâyetin içerdiği sosyal ve etik boyut, İslâmî değerlerle uyumlu olmadığı yönündeki eleştirileri destekler niteliktedir. Sonuç olarak, rivâyetin isnat ve metin yönünden ortaya koyduğu eksiklikler, hadisin güvenilirliğini ve kabul edilebilirliğini sorgulatmakta, bu tür tartışmalı rivâyetlerin eleştirel bir analizle değerlendirilmesinin gerekliliğini göstermektedir.

Zenciler aleyhine nakledilen rivâyetler yalnızca yukarıda zikredilenlerle sınırlı kalmamış, onların kestikleri hayvanların yenilmesini yasaklayacak kadar ileri giden bazı anlatıların da kaynaklarda yer aldığı görülmüştür. İslâm'a göre Ehl-i Kitap mensuplarının kestiği hayvanın dahi helâl kabul edildiği dikkate alındığında, zencilerin kesimini yasaklayan bu tür rivâyetler, özellikle üzerinde durulması gereken bir husus olarak öne çıkmaktadır.

قال ابن حبان: حدثنا حمزة بن داود، حَدَّثَنا إسماعيل بن عيسى بن زاذان الأبلي، حَدَّثَنا عبد الله بن أذينة عن ثور، عَن الزُّهْرِيّ، عَن حميد بن عبد الرحمن، عَن أبي هريرة: **أن النبي ﷺ نهى عن ذبائح الزنج**

İbn Hibbân > Hamza b. Dâvûd > İsmâîl b. Îsâ b. Zâzân el-Eblî > Abdullah b. Üzeyne > Sevr > ez-Zührî > Humeyd b. Abdurrahman > Ebû Hüreyre'den rivâyetle, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Hz. Peygamber, zencîlerin kestiği hayvanların etini yemeyi yasakladı."[39]

Bu rivâyet İbn Hibbân'ın *el-Mecrûhîn*'i,[40] İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mîzân*'ı,[41] ez-Zehebî'nin *Mîzânu'l-İʿtidâl*'ı İbnü'l-Kayserânî'nin *Maʿrifetu't-Tezkira*'sı[42] gibi rical ve cerh-ta'dil literatürüne dair eserlerde yer almaktadır. Bu tür eserlerin amacı, hadis râvilerinin güvenilirliğini ortaya koymak olduğundan, bu rivâyetin mezkûr eserlerde zikredilmesi onun kabul edildiğini değil; isnadında bulunan râviler üzerinden eleştirildiğini göstermektedir.

İbnü'l-Kayserânî bu rivâyetin isnad zincirinde yer alan Abdullah b. Üzeyne'nin münker rivâyetler naklettiğini ifade ederken,[43] İbn Hibbân'da Abdullah b. Üzeyne'den gelen bu rivâyeti, yalnızca onu nakleden şahsı eleştirmek maksadıyla eserine dâhil ettiğini, aksi takdirde rivâyetin yazmaya değer olmadığını belirtmektedir.[44] İbn Hacer ise Abdullah b. Üzeyne'nin zayıf bir râvi olduğunu, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) ondan hadis alınamayacağını, Hâkim'in (ö. 405/1014) ise onun mevzu hadisler rivâyet ettiğini kaydetmiştir.[45]

Netice olarak ele alınan bu rivâyetin isnad zincirindeki kusurlar ve nakil sürecinde yer alan şahısların güvenilirliği hususunda gelen eleştiriler, hadisin uydurma olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Kayserânî, İbn Hibbân ve İbn Hacer gibi önde gelen hadis bilginlerinin değerlendirmeleri, Abdullah b. Üzeyne'nin

[36] el-Heysemî, *Mecmaʿu'z-zevâ'id*, 4/235.
[37] Şeyh Âli b. Şeyh Ahmed eş-Şâfiʿî el-Âziz, *Siracü'l münir şerh-i camiu's-sağir* (Mısır: Matbaʿatu Bûlâk, 1888), 1/215.
[38] Elbânî, *Silsiletu ehâdisi'd-da'îfe*, 2/155.
[39] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duʿafâ ve'l-Metrûkîn* (Halep: Dâru'l-Vaʿy, 1396/1976), 2/19; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4/432; Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ʿOsmân ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İʿtidâl fî Nakdi'r-Ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1382/1963), 2/391; Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî İbnü'l-Kayserânî, *Maʿrifetu't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûʿa* (Beyrut: y.y., 1406/1985), 116.
[40] İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/19.
[41] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4/432.
[42] İbnü'l-Kayserânî, *Maʿrifetu't-Tezkira*, 116.
[43] İbnü'l-Kayserânî, *Maʿrifetu't-Tezkira*, 116.
[44] İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/19.
[45] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 4/432.

münker rivâyetler aktardığını ve hadislerin mevzû olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, rivâyetin hem isnat hem de metin açısından güvenilirliğini sarsmaktadır.

Öte yandan "Allah sizin dış görünüşünüze ve mallarınıza bakmaz. Ama o sizin kalplerinize ve amellerinize bakar"[46] hadisiyle vurgulanan evrensel ilke, insanların içsel değerlerinin esas alındığını ortaya koymakta, dolayısıyla dış görünüşe dayalı ayrımcı uygulamaların temelsizliğine işaret etmektedir. Bu çerçevede, rivâyetlerde yer alan zencilerle ilgili olumsuz ifadeler hem ahlaki hem de mantıksal açıdan İslâm'ın temel prensipleriyle bağdaşmamaktadır.

Burada yine zencilerle ilgili olup Hz. Ömer'e nispet edilen şu rivâyet de dikkat çekicidir:

»كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا تَكَلَّمَ هُوَ وَأَبُو بَكْرٍ كُنْتُ كَالزَّنْجِيِّ بَيْنَهُمَا الَّذِي لَا يَفْهَمُ«

"Hz. Peygamber Hz. Ebubekir ile konuşurken, kendimi aralarında hiçbir şeyi anlamayan zenci gibi hissederdim."[47]

Bu rivâyet İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *el-Menâru'l-Munîf*'i İbn Teymiyye'nin *Mecmû'u fetâvâ*'ı Şevkânî'nin *el-Fevâ'idu'l-Mecmûa*'sı, es-Süyûtî'nin *ez-Ziyâdât 'alâ'l-Mevdû'ât*'ı ve Fettenî'nin *Tezkiratu'l-Mevdû'ât* gibi uydurma hadisleri derleyen mevzûat literatürüne ait eserlerde zikredilmiştir.

İbn Kayyim el-Cevziyye bu rivâyetin yalan olduğunu belirtmiş,[48] Ali el-Kârî ise bunun cahiller tarafından uydurulmuş bir rivâyet olduğunu ifade etmiştir.[49] İbn Teymiyye de bu anlatının açıkça uydurma olduğunu, ilim ehli arasında hiç kimsenin bu rivâyeti nakletmediğini, yalnızca cahillerin aktarımında yer aldığını vurgulamıştır.[50] Mer'î el-Kermî (ö. 1033/1624) ise aynı şekilde bu rivâyetin yalan olduğunu kaydetmiştir.[51] Sonuç olarak, isnad ve içerik açısından yapılan değerlendirmeler bu rivâyetin güvenilir olmadığını ortaya koymaktadır.

Netice olarak bu tür uydurma rivâyetlerin, belirli siyasi, bölgesel ve kültürel saiklerle üretilmiş ve Hz. Peygamber'e isnat edilerek meşruiyet kazandırılmak istenmiş olması muhtemeldir. Ancak, hangi niyetle olursa olsun, herhangi bir ırkı, dili, kültürü veya ten rengi nedeniyle aşağılamak ve tahkir etmek, ne Kur'an'ın ruhuna ne de Hz. Peygamber'in sünnetine uygundur. İslam, tüm insanları eşit kabul eden ve bireyleri yalnızca takva derecesine göre değerlendiren bir öğreti ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, toplumun farklı kesimlerini hedef alan uydurma rivâyetlerin, İslam'ın temel prensipleriyle çeliştiği açıktır. Bu nedenle, hadis ilmi açısından değerlendirilerek uydurma olduğu tespit edilen rivâyetlerin titizlikle ayıklanması, İslam'ın evrensel adalet ve eşitlik anlayışını doğru şekilde yansıtmak açısından büyük önem taşımaktadır. Şimdi Habeşlilerin lehinde ve aleyhinde nakledilen rivâyetleri ele almak istiyoruz.

2.2. Habeşlilerle İlgili Rivâyetler

Habeş "حَبَشٌ", Habeşistanlı "حَبَشِيٌّ" veya Habeşli terimleri,[52] coğrafi ve etnik açıdan Doğu Afrika'nın önemli bir bölgesini tanımlamaktadır. Bu bölge, günümüz Etiyopya'sı başta olmak üzere, Sudan'ın doğu kısımları, Eritre, Cibuti ve Somali'yi de içine almaktadır.[53] Habeş terimi, Habeşistan'a göç eden Araplar

[46] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1412/1991), 10/2564; Ebû 'Abdillâh b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fu'âd b. 'Abdilbâkī (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye ts.), 2/4143.

[47] İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Munîf*, 115, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mucemma'i'l-Melik Fahd li't-Tabâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1425/2004), 18/376; Ebû Muhammed en-Nîsâbûrî İbnü'l-Cârûd, *el-Müntekâ mine's-süneni ve'l-müsnedeti 'an Rasûlillah* (Kahire: Dârü't-Takvâ, 1428), 505; Şevkânî, *el-Fevâ'idu'l-Mecmû'a fi'l-Ehâdîssi'l-Mevdû'a*, 335., Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *ez-Ziyâdât 'alâ'l-Mevdû'ât* (Riyad: y.y., 1431), 2/795; Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevdû'ât*, 93.

[48] İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Munîf*, 115.

[49] Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kārî, *el-Esrâru'l-Merfû'ati fi'l-Ahbâri'l-Mevdû'ati el-Ma'rûf bi'l-Mevdû'âti'l-Kubrâ* (Beyrut: y.y., ts.), 476.

[50] İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 18/377.

[51] Mer'î el-Kermî, *el-Fevâîdu'l-Mavdû'a fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdû'a* (Riyad, 1998), 116.

[52] Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr el-İfrikî el-Mısrî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdr, 1414), 4/16.

[53] Cengiz Orhonlu, "Habeş Eyaleti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/363-367.

(Sâmîriler) ile yerel halkın kaynaşması sonucu ortaya çıkan topluluğu ifade etmektedir. Fiziksel özellikleri bakımından diğer Siyahî topluluklardan farklı olarak daha açık tenli, düzgün fizikli ve kıvırcık saçlı olarak tanımlanan Habeşliler, İslamî edebiyatta diğer Siyahîlere kıyasla daha olumlu bir imajla anılmışlardır.[54]

Tarihsel açıdan bakıldığında, Habeşistan olarak bilinen bölge, dünyanın en eski yerleşim yerlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hâmî kökenli Kûşî kabilelerinin yaşadığı bu coğrafya, tarihin erken dönemlerinden itibaren Sâmî göçlerine sahne olmuştur. Tevrat'a göre, Hz. Nuh'un torunu Kûş, Mısır'a sığınmış, ardından Yukarı Nil'e doğru ilerleyerek günümüz Sudan'ının başkenti Hartum'un bulunduğu bölgede Merve şehrini kurmuştur. Kûş'un soyundan gelenler, Hz. İbrahim'in doğumundan önce Atbara Nehri çevresine yerleşerek Aksum Krallığı'nı inşa etmişlerdir. Habeş efsaneleri, Aksum Krallığı'nın hükümdarlarını Hz. Süleyman ile Sebe Melike'si Belkıs'ın oğlu Menelik'in soyundan geldiği şeklinde yorumlamaktadır. Bu anlatılar, Etiyopya'nın tarihî kimliğinin şekillenmesinde efsanevi unsurların güçlü bir rol oynadığını göstermektedir. Kesin tarihi verilere göre ise, Etiyopya Krallığı'nın ilk temelleri, Arabistan'dan göç eden Sâmî topluluklar tarafından atılmıştır.[55]

İslamî kaynaklarda Habeşlilere dair çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Zira Habeşistan, tarih boyunca önemli bir medeniyet merkezi olmuş ve farklı kültürlerle yoğun etkileşim içinde bulunmuştur. Özellikle Sâmî ve Hâmî unsurların birleşimi, bölgenin sosyal ve kültürel yapısını zenginleştirmiştir. İslam kaynaklarında Habeşliler hakkında farklı yorumlar bulunmakla birlikte, tarihsel veriler ışığında değerlendirildiğinde, Habeşistan'ın bölgesel ve küresel ölçekte önemli bir kültürel mirasa sahip olduğu açıktır. Hadis literatüründe de Habeşliler hakkında hem olumlu hem de olumsuz rivâyetlere rastlanmaktadır. Bazı hadislerde Habeşlilerin övüldüğü, adaletli ve güvenilir olduklarının belirtildiği görülürken, bazı rivâyetlerde ise olumsuz ifadeler yer almaktadır. Bu çelişkili anlatılar, tarihî bağlam ve kültürel etkileşimler göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Öncelikle bu rivâyetlerin yer aldığı kaynakları belirleyip, muhaddislerin değerlendirmeleri ışığında bir durum tespiti yapmak daha sağlıklı neticelere ulaşmaya vesile olacaktır.

2.2.1. Habeşlileri Öven Rivâyetler

Kaynaklarda Habeşlileri öven bazı rivâyetler de yer almaktadır. Bu rivâyetler, hadis âlimleri tarafından genellikle sened ve metin yönünden değerlendirilmiş; sıhhat derecelerine dair çeşitli görüşler ortaya konmuştur.

أَنْبَأَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَحْمَدَ أَنْبَأَنَا ابْنُ مَسْعَدَةَ أَنْبَأَنَا حَمْزَةُ بْنُ يُوسُفَ أَنْبَأَنَا ابْنُ عَدِيٍّ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ أَحْمد بن مَرْوَان حَدثنَا عبد الله ابْن الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي حبيب حَدثنَا عبد الله بْنُ عَامِرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ **أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ**: «**إِنَّ الْحَبَشَةَ أَنْجَدُ أَسْخِيَاءُ وَإِنَّ فِيهِمْ لَيُمْنًا فَاتَّخِذُوهُمْ وَاسْتَهِنُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أقوى شئ**

İsmail b. Ahmed > İbn Mes'ade > Hamza b. Yûsuf > İbn Adî > Ca'fer b. Ahmed b. Mervân > Abdullah b. Velîd > Habîb b. Ebî Habîb > Abdullah b. Âmir > Muhammed b. el-Münkedir > Câbir'den rivâyetle: Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Muhakkak ki Habeşliler en cömert olanlardır; gerçekten de içlerinde uğur (bereket) vardır. Öyleyse onları yanınıza alın ve istifade edin; çünkü onlar, en güçlü kimselerdendir."[56]

Bu rivâyet, İbnü'l-Kayserânî'nin *Zahîratu'l-Huffâz*'ı İbn Arrâk'ın (ö. 963/1556) *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*'sı, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevdûʿât*'ı ve Süyûtî'nin *el-Leʾâli'l-Masnûʿa*'sı gibi uydurma hadisleri toplayan mevzûat literatürüne ait eserlerde zikredilmiştir.

İbnü'l-Kayserânî, isnadda yer alan Habîb b. Ebî Habîb'in bu rivâyeti uydurduğunu açıkça

[54] Rıfat Akbaş, *Klasik Arap Şiirinde Siyahîler* (Ankara: Uzun Dijital, 2022), 11.

[55] Levent Öztürk, "Etiyopya (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/491-496.

[56] İbnü'l-Kayserânî, *Zahîratu'l-Huffâz*, 1/547; İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şerîʿa*, 2/29; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûʿât*, 2/234; Süyûtî, *el-Leʾâli'l-Masnûʿa*, 1/405.

belirtmektedir.[57] İbnü'l-Cevzî de hadisin sahih olmadığını, isnadda geçen Habîb'in bir kralın kâtibi olduğunu ve Ahmed b. Hanbel'in ise Habîb'i yalancılıkla itham ettiğini ifade etmektedir.[58] Ayrıca bu rivâyetin temel hadis kaynaklarında bulunmaması ve yalnızca mevzu hadisleri ele alan eserlerde yer alması, onun uydurma olduğunu göstermektedir.

Benzer şekilde, Hz. Peygamber'in şu ifadeleri kullandığına dair bir başka rivâyet de hadis literatüründe yer almaktadır.

أحمد بن الوليد حدثنا خالد بن يزيد الحذاء المكي ثنا إبراهيم بن عبد الله العمري عن عاصم عن ابن عمر رضى الله عنهما رفعه من أَدخل بَيته حَبَشِيًّا أَو حبشية أَدخل الله بَيته بركَة

Ahmed b. Velîd > Hâlid b. Yezîd el-Hizâ' el-Mekkî > İbrâhîm b. Abdullah el-'Umrî > Âsım > Abdullah b. Ömer'dan, Resûlullah'a (s.a.v) isnatla: **"**Kim evine Habeşli bir erkek veya Habeşli bir kadın alırsa, Allah da onun evine bereket indirir."[59]

Bu rivâyet ed-Deylemî'nin (ö. 509/1115) *el-Firdevs'i* Aclûnî'nin (ö. 1162/1749) *Keşfu'l-Hafâ*'sı, es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *el-Mekâsidu'l-Hasene*'si, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *Lisânü'l-Mîzân*'ı ve Münâvî'nin *Feyzü'l-Kadîr*'inde yer almaktadır. Ancak hadis otoriteleri bu rivâyetin sıhhatini kabul etmemektedir. Fettenî, hadisin sahih olmadığını ifade etmekte;[60] İbn Arrâk, isnnadda yer alan Halid b. Yezid adlı kişi bu rivâyeti uydurduğunu belirtmektedir.[61] İbn Hacer'de aynı kanaati paylaşarak, Halid b. Yezid'in bu rivâyeti uydurduğunu vurgulamaktadır.[62]

Sonuç itibarıyla, temel hadis kaynaklarında yer almayan bu rivâyetin, muhaddislerin değerlendirmeleri doğrultusunda mevzu olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen bu tür rivâyetler, belirli şahısların veya grupların menfaatleri doğrultusunda üretilmiş ve Hz. Peygamber'e isnat edilmiştir. Dolayısıyla, bu tür rivâyetlerin dikkatle ele alınması, hadis metodolojisinin esaslarına uygun şekilde sahih kaynaklarla karşılaştırılması büyük önem arz etmekte ve Habeşlilere dair aktarılan bilgilerin, tarihî ve kültürel bağlam içerisinde, ilmî bir titizlikle değerlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca, Habeşlilere yönelik olumlu yaklaşımların şekillenmesinde, onların İslâm tarihinin erken döneminde ilk hicrete kucak açmalarının da etkili olmuş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

2.2.2. Habeşlileri Yeren Rivâyetler

Kaynaklarda Habeşlilere yönelik olumsuz ifadeler içeren bazı rivâyetler de yer almaktadır. Bu rivâyetler sened ve metin açısından incelendiğinde, muhaddislerin genellikle olumsuz değerlendirmelerde bulundukları görülmektedir.

أَنْبَأَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الْحَافِظُ أَنْبَأَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ أَنْبَأَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عبد الله بْنُ الْحُسَيْنِ الْهَمْدَانِيُّ حَدَّثَنَا الدَّارَقُطْنِيُّ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدَانَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَنْبَسَةَ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ الْمَكِّيُّ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ **قَالَ «قَالَ رَسُول الله ﷺ وَرَأَى طَعَامًا فَقَالَ: لِمَنْ هَذَا؟ فَقَالَ الْعَبَّاسُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِلْحَبَشَةِ أُطْعِمُهُمْ وَأَكْسُوهُمْ، فَقَالَ: يَا عَمِّ لَا تَفْعَلْ إِنَّهُمْ إِنْ جَاعُوا سَرَقُوا وَإِنْ شَبِعُوا زَنَوْا**

Abdülvehhâb el-Hâfız > İbnü'l-Mubârek b. Abdilcebbâr > Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin el-Hemedânî > Dârakutnî > Hasan b. Muhammed b. Saʿdân > Caʿfer b. Anbese > Ömer b. Hafs el-Mekkî > İbn Cüreyc > Atâ > İbn Abbâs'tan rivâyetle: Resûlullah (s.a.v) bir gün bir yiyecek gördü ve "Bu kimin?" diye sordu. Abbâs dedi ki: "Ey Allah'ın Resûlü! Bu Habeşliler için; onları doyuruyor ve giydiriyorum."

[57] İbnü'l-Kayserânî, *Zahîratu'l-Huffâz*, 1/547.
[58] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûʿât*, 2/234.
[59] Şîreveyh b. Şehridâr el-Hemezânî ed-Deylemî, *el-Firdevs bi'Meʾsûri'l-Hitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1406/1986), 3/572; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 2/265; Şemsuddîn Ebû'l-hayr Muḥammed b. ʿAbdur'rahmân es-Sehâvî, *el-Mekâsidu'l-Hasene fi' Beyani Kesiri ma Âlâ Elsine, thk. Muhammed Osman,* (Lübnan: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1985), 1/767; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 3/345; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 1/110.,
[60] Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevdûʿât*, 113.
[61] İbn Arrâk, *Tenzîhu'ş-Şerîʿa*, 2/37.
[62] İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, 3/345.

Bunun üzerine Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: "Ey amcam! Bunu yapma. Zira onlar aç kalırlarsa çalarlar, doyarlarsa zina ederler."[63]

Bu rivâyet; et-Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i, el-Fâkihî'nin (ö. 278/891) *Ahbâru Mekke*'si gibi hadis ve tarih kaynaklarında; İbnu'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *Câmiʿu'l-Usûl'u* İbnu'd-Devâdârî'nin (ö. 736/1336) *Kenzu'd-Durer*'i gibi derleme ve tarihî mahiyetteki eserlerde; Aclûnî'nin *Keşfu'l-Hafâ*'sı Şevkânî'nin *el-Fevâʾidu'l-Mecmûʿa*'sı gibi mevzûat literatüründe; el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *Umdetül Kari*'si gibi şerh eserlerinde ve el-Heysemî'nin (ö. 807/1405) *Mecma'u'z-zevâ'îd*'i gibi zevâid kaynaklarında zikredilmiştir.

Muhaddisler bu rivâyetin sıhhati konusunda ciddi eleştirilerde bulunmuşlardır. İbn Kayyim el-Cevziyye, bu rivâyetin uydurma olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.[64] Ali el-Kârî'de (ö. 1014/1605) rivâyetin uydurma olduğunu ifade etmektedir.[65] İbnu'l-Cevzi *el- Mevdûât* adlı eserinde sened zincirinde yer alan Ömer bin. Hafs el-Mekkî'nin bu rivâyeti tek başına naklettiğini, Ahmed b. Hanbel'in ise bu kişinin hadislerini yaktığını, Nesâî'nin ise onun "metrûkül-hadîs" olarak nitelediğini söylemektedir.[66]

Bu ve benzeri rivâyetlerin uydurma olduğunu gösteren en büyük delillerden biri hiç şüphesiz şu rivâyettir: "Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) müezzini Bilâl-i Habeşî ile sahabenin önde gelenlerinden Ebû Zer bir defasında tartışmışlardı. Ebû Zer, bu tartışma esnasında Hz. Bilâl'e "Siyah kadının oğlu" demişti. Bu hadiseden haberdar olan Hz. Peygamber, Ebû Zer'i şöyle uyardı: "Ebû Zer! Annesinin Siyahî olmasından dolayı Bilâl'i küçümsüyor ve ayıplıyor musun? Demek ki sen, kendisinde hâlâ cahiliye izleri olan bir kimsesin."[67]

Buna ek olarak Hz. Peygamber'in Ensar'ın cömertlik ve yardımlaşma anlayışını teşvik ettiği, Müslümanlar arasında dayanışmayı övdüğü bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde ihtiyaç sahiplerine yardım etmenin teşvik edildiği, infakın büyük bir erdem olarak sunulduğu açıktır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in belirli bir kavme yönelik küçültücü ifadeler kullanması, onların yardım almasını engellemesi ve bu topluluğu olumsuz sıfatlarla tanımlaması düşünülemez. Aksine, siyer kaynaklarında Habeşistan'a hicret eden Müslümanlara karşı Habeş Necaşî'sinin sergilediği olumlu tutum ve Hz. Peygamber'in ona yönelik övgüleri göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu rivâyetin hem tarihî gerçeklikle hem de İslâmî öğretilerle bağdaşmadığı açıkça görülmektedir.

Sonuç olarak, isnad ve metin açısından değerlendirdiğimizde, bu rivâyetin güvenilir olmadığı anlaşılmaktadır. Mevzu hadisleri tespit etme konusunda otorite kabul edilen âlimler, bu rivâyetin uydurma olduğuna hükmetmişlerdir. Bu tür rivâyetler, tarihî ve ilmî bir bakış açısıyla ele alınmalı ve sahih hadis kaynaklarıyla karşılaştırılarak değerlendirilmeye tabi tutulmalıdır. Hz. Peygamber'in şahsiyeti, öğretileri ve genel ilkeleri göz önünde bulundurulduğunda, bu tür ifadeleri ona isnat etmenin ilmî ve etik bir temeli bulunmamaktadır.

2.3. Sûdanlılarla İlgili Rivâyetler

سوُدانْ سوُدْ Sûdan Arapça siyah anlamına gelen süd kelimesinin çoğuludur.[68] Afrika kıtasında, doğusunda Kızıldeniz ve Etiyopya, güneyinde Kenya, Kongo Demokratik Cumhuriyeti, güneybatısında Afrika Cumhuriyeti, batısında Çad, kuzeyinde ise Mısır ile kara sınırları bulunan Sûdan, yüzölçümü açısından

[63] Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1995), 11/428; Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîssihi* (Beyrut: Dâru Hadar li't-Tıbâʿati ve'n-Neşr, 1414/1994), 3/323; Ebû's-Saʿâdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *Câmiʿu'l-Usûl* (Mektebtu'l-Hulvânî: Dâru'l-Hulvânî, 1389/1969-1392/1972), 9/223; Seyfuddîn Ebû Bekr b. ʿAbdillâh ed-Devâdârî İbnu'd-Devâdârî, *Kenzu'd-Durer ve Câmiʿu'l-Ğurer* (b.y.: y.y., 1380-1415/1960-1994), 4/286; Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1/226; Şevkânî, *el-Fevâʾidu'l-Mecmûʿa*, 415; el-Aynî, *Umdetül Kari*, 9/232; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'îd*, 4/235.

[64] İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Munîf*, 101.

[65] Ali el-Kārî, *el-Esrâru'l-Merfûʿa*, 464.

[66] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûʿât*, 2/234.

[67] Buhârî, "İman",22.

[68] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/295.

Afrika'nın en büyük ülkesidir. Coğrafi olarak bu büyüklüğe sahip olan Sûdan, aynı zamanda siyasi ve kültürel bakımdan önemli bir yere sahiptir.[69]

Müslüman coğrafyacılar, VIII. yüzyıldan itibaren Afrika kıtasında İslam'ın yayıldığı bu bölgeyi "Bilâdüssûdân" olarak adlandırmışlardır. "Bilâdüssûdân", Batı Sudan, Merkezî Sudan ve Doğu Sudan olmak üzere üç ana coğrafi bölgeyi kapsamaktadır. Batı Sudan, Senegal ve Gambiya'dan Yukarı Volta ve Orta Nijer havzalarına kadar uzanırken, Merkezî Sudan Çad Vadisi havzasını, Doğu Sudan ise yukarı Nil havzasını içermektedir.[70] Müslüman coğrafyacılar, Sûdan'ın tarihi ve geçirdiği evreler hakkında önemli ve ayrıntılı bilgiler sunmuşlardır.

Bazı hadis kaynaklarında, ten rengi siyah olan Sudanlılar hakkında övgü veya eleştiri içeren rivâyetler yer almaktadır. Hz. Peygamber'e atfedilen bu rivâyetlerin özellikle eleştirel içerikli olanlarının sıhhati, hadis münekkitlerinin değerlendirmeleriyle ortaya konmuştur. Rivâyetlerin isnadları, metinleri ve muhaddislerin görüşleri dikkate alındığında hadis ilmi açısından güvenilir olmadığı görülmektedir. Konu, aşağıda iki ana başlık altında ele alınacaktır.

2.3.1. Sudanlıları Öven Rivâyetler

Kaynaklarda Sudanlıları öven bazı rivâyetler bulunmaktadır. Bu rivâyetler sened ve metin açısından incelendiğinde, muhaddislerin farklı değerlendirmelerine konu oldukları görülmektedir.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ الْبَاقِي الْمِصِّيصِيُّ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَرَّانِيُّ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الطَّرَائِفِيُّ حَدَّثَنَا أَبْيَنُ بْنُ سُفْيَانَ الْمَقْدِسِيُّ عَنْ خَلِيفَةَ بْنِ سَلَّامٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ **قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اتَّخِذُوا السُّودَانَ فَإِنَّ ثَلَاثَةً مِنْهُمْ مَنْ سَادَاتِ أَهْلِ الْجَنَّةِ لُقْمَانُ الْحَكِيمُ وَالنَّجَّاشِيُّ، وَبِلَالٌ الْمُؤَذِّنُ**

Yahyâ b. Abdilbâkî el-Missîsî > Ahmed b. Abdurrahman el-Harrânî > Osman b. Abdurrahman et-Tarâifî > Ebyen b. Süfyân el-Makdisî > Halîfe b. Sellâm > Atâ b. Ebî Rebâh > İbn Abbâs'tan rivâyetle: Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Sudanlıları benimseyin/edinin; çünkü cennet ehlinin efendilerinden üçü onlardandır: Hekim Lokman, Necâşî ve müezzin Bilal."[71]

Sudanlıları öven bu rivâyet; et-Taberânî'nin *el-Muʿcemü'l-Kebîr*'i gibi hadis kaynaklarında; Rûdânî'nin *Cemʿu'l-Fevâʾid*'i ve Âlî el-Müttakî'nin *Kenzü'l-ʿUmmâl*'ı gibi derleme ve camiʿ türü eserlerde; Deylemî'nin *el-Firdevs*'i gibi zayıf ve mevzû rivâyetlerin de bulunduğu bir kaynakta; ayrıca İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si gibi tarih literatüründe, es-Sehâvî'nin *el-Makāsıdu'l-Hasene*'si gibi meşhur hadislerin sıhhatini tartışan çalışmada ve Emîr es-Sanʿânî'nin *et-Tenvîr*'inde zikredilmiştir. Bu rivâyet, oldukça geniş bir kaynak yelpazesinde yer almakla birlikte, hadis münekkitlerinin değerlendirmeleri neticesinde zayıf bulunmuş ve çeşitli eleştirilere konu olmuştur. İbn Kesîr, rivâyetin münker olduğunu belirtmektedir.[72] Diğer taraftan, Emîr es-San'ânî, bu rivâyetin uydurma olmamakla birlikte ciddi bir zayıflık taşıdığını ifade etmektedir.[73] Ayrıca, İbn Hibbân, rivâyet zincirinde yer alan Ebyen b. Süfyan el-Makdisî'nin güvenilmez bir râvi olduğunu ve çoğu rivâyetinin uydurma olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle, Ebyen'in rivâyetlerine karşı dikkatli olunması gerektiğini vurgulamaktadır.[74] İbnû'l-Cevzî ise, hadisin sahih olmadığını ve isnadda yer alan Ebyen'in hadis uydurmakla suçlandığını, Buhârî'nin de bu kişinin rivâyetlerini kabul etmediğini ifade etmiştir. İbn Âdi, Ebyen'in tüm rivâyetlerinin münker olduğunu belirtmiş ve isnadda yer alan diğer râvilerden Osman b. Abdurrahman'ın da güvenilir olmayan bir râvi olduğunu ve sika râviler adına hadisler uydurduğunu belirtmiştir.[75] Fettenî ise Osman b. Abdurrahman'ı güvenilir olmayan bir râvi olarak nitelendirmiştir.[76]

---

[69] Meral Avcı, "Sudan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/458.
[70] Ahmet Kavas, "Sudan (Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/459-461.
[71] et-Taberânî, *el-Muʿcemü'l-kebîr*, 11/198; Rûdânî, *Cemʿu'l-Fevâîd*, 2/269; Muttakî el- Hindi, *Kenzü'l-ʿummâl*, 9/70; Deylemî, *el-Firdevs*, 1/83; es-Sehâvî, *el-Makâsidu'l-Hasene*, 334; es-San'ânî, *et-Tenvîr*, 1/299.
[72] İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 3/16.
[73] es-San'ânî, *et-Tenvîr*, 1/299.
[74] İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/179.
[75] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûʿât*, 2/232.
[76] Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevdûʿât*, 113.

Yukarıda yapılan değerlendirmeler ve tespitler, Sudanlıları öven bu rivâyetin, uydurma olmasa bile, ciddi bir zafiyet içerdiğini ortaya koymaktadır. Bu rivayet, hadis literatüründe bazı eserlerde zikredilmiş olmakla birlikte, temel hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Hadis münekkitlerinin yaptığı titiz incelemeler sonucunda ise sıhhat açısından kabul edilemez bulunmuştur. Nitekim İbn Kesîr, İbn Ḥibbân, İbnü'l-Cevzî ve diğer muhaddisler bu rivayetin güvenilirliğini sorgulamış ve bazı şüpheler dile getirmiştir. Bu bağlamda, rivayetin metin ve kaynak analizi ışığında değerlendirilmesi zaruri görünmektedir.

2.3.2. Sûdanlıları Yeren Rivâyetler

Sudanlılar hakkında, onları öven bazı rivâyetlerin yanı sıra, olumsuz ifadeler içeren bazı rivâyetler de mevcuttur.

فَأَنْبَأَنَا أَبُو مَنْصُورٍ الْقَزَّازُ أَنْبَأَنَا أَحْمَد بْنُ عَلِيِّ بْنِ ثَابِتٍ أَخْبَرَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْمُقْرِي حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُوسُفَ أَنْبَأَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْمَطِيرِيُّ حَدَّثَنِي بَيَان حدثنا عبد الله بْنُ رَجَاءٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ الْمَدِينِيِّ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ **قَالَ: «ذُكِرَ السُّودَانُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: دَعُونِي مِنَ السُّودَانِ إِنَّمَا الأَسْوَدُ لِبَطْنِهِ وَفَرْجِهِ**

Ebû Mansûr el-Kazzâz > Ahmed b. Ali b. Sâbit > Hasan b. Ali el-Mukrî > Ahmed b. Muhammed b. Yûsuf > Muhammed b. Ca'fer el-Matîrî > Beyân > Abdullah b. Recâ' > Yahyâ b. Ebî Süleymân el-Medînî > Atâ > İbn Abbâs'tan rivâyetle: Resûlullah'a Sudanlılar anıldığında şöyle buyurdu: "Bana Sudanlılardan bahsetmeyin. Zira o siyahîlar yalnızca mideleri ve mahrem yerleri için çalışırlar/ Zira o Siyahîler ancak karınları ve mahrem yerleri için vardır."[77]

Bu rivâyet Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i, Müttakî el-Hindî'nin *Kenzü'l-'Ummâl*'ı, Emîr es-San'ânî'nin *et-Tenvîr*'i, Süyûtî'nin *Câmiʿu'l-Ehâdîs*'i, İbnü'l-Kayserânî'nin *Zahîratu'l-Huffâz*'ı, Münâvî'nin *Feyzü'l-kadîr*'i, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *el-Menâru'l-Munîf*'i, el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu'l-Bağdâd*'ı gibi birçok kaynakta geçmektedir. Ancak hadis âlimleri bu rivâyetin güvenilir olmadığı görüşündedirler. Fettenî, Sudanlılar ve diğer siyah ırkları aşağılayan tüm rivâyetlerin münker veya metrûk olduğunu belirtmiştir.[78] İbnü'l-Cevzî, isnadda yer alan Yahya b. Ebî Süleyman'ın "münkerü'l-hadis" olduğunu ifade etmekte ve bundan dolayı hadisin sahih olmadığını bildirmektedir. [79] Ali el-Kârî, bu ve benzeri rivâyetlerin tamamının "uydurma" olduğunu vurgulamaktadır.[80] İbnü'l-Kayserânî, Buhârî'nin rivâyetin isnadında yer alan Yahya b. Ebî Süleyman'ı "metrûk" olarak değerlendirdiğini kaydetmektedir.[81] Elbânî ise bu rivâyetin mevzû olduğunu söylemektedir.[82]

Yine Sudanlıları zem eden rivâyetlerden biri ise şu şekildedir:

وقال الْحُمَيْدِيُّ: / حدثنا مَهْدِيُّ عَنْ وَاصِلٍ، عَنْ هلال، عن أَبِي سِنَانٍ مَوْلًى لِبَنِي هاشم قال: **بَلَغَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: إن مِنْ شَرِّ رَقِيقِكُمُ السُّودَانُ، إِنْ جَاعُوا سَرَقُوا وَإِنْ شَبِعُوا زَنَوْا**

el-Humeydî > Mehdî > Vâsıl > Hilâl > Ebû Sinân (Benî Hâşim'in mevlâsı)'dan rivâyetle: Bize ulaştığına göre, Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "Kölelerinizin en şerlileri Sudanlı olanlardır. Onlar acıktıklarında çalarlar, tok olduklarında zina ederler.[83]

---

[77] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 11/191; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 9/88; Emîr es-San'ânî, *et-Tenvîr*, 6/109; Süyûtî, *Câmiʿu'l-Ehâdîs*, 5/28; İbnü'l-Kayserânî, *Zahîratu'l-Huffâz*, 3/1351; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 3/532; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-Munîf*, 1/90; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 16/163.

[78] Fettenî, *Tezkiratu'l-Mevdûʿât*, 114.

[79] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûʿât*, 2/233.

[80] Ali el-Kārî, *el-Esrâru'l-Merfûʿa*, 464.

[81] İbnü'l-Kayserânî, *Zahîratu'l-Huffâz*, 3/1351.

[82] Elbânî, *Silsiletu ehâdisi'd-da'îfe*, 7/203.

[83] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-ʿÂliye* (Suud: Daru'l-Âsime, 1998), 12/187; Ebu'l-ʿAbbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ebî Bekr el-Bûsîrî el-Kinânî, *İthâfu'l-Hayrati'l-Mehere bi Zevâidi'l-Mesânîdi'l-Aşere* (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1420/1999), 4/268; Süyûtî, *el-Leʾâli'l-Masnûʿa*, 1/407; İbn Arâk, *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*, 2/32.

Bu rivâyet İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-Metâlibu'l-Âliye*'si, el-Bûsîrî'nin (ö. 840/1436), *İthâfu'l-Hayrati'l-Mehere*'si, Süyûtî'nin *el-Leʾâli'l-Masnûʿa*'sı İbn Arâk'ın *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa*'sı ve daha birçok eserde yer almaktadır. Hadis âlimleri, bu rivâyetin de sahih olmadığını belirtmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, isnadda yer alan Ebû Sinân'ın "meçhul" bir râvi olduğunu, hadiste geçen بَلَغَنَا bize ulaştı sözünden anlaşılan bu rivâyette bir kopukluğun da var olduğunu dolayısıyla bu rivâyetin zayıf olduğunu belirtmektedir.[84]

Tüm bu değerlendirmeler, Sudanlıları öven veya yeren rivâyetlerin hadis kriterleri açısından ciddi zayıflıklar içerdiğini ve hadis âlimleri tarafından güvenilir bulunmadığını ortaya koymaktadır. Gerek isnad zincirlerinde yer alan râvilerin güvenilirlik açısından problem taşıması, gerekse rivâyetlerin temel hadis kaynaklarında yer almaması, bu değerlendirmeleri desteklemektedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in yaşam tarzı ve öğretileri göz önüne alındığında, belirli bir ırkı övme veya yermeye yönelik ifadelerde bulunması onun ahlaki tutumuyla bağdaşmamakta ve İslam'ın evrensel mesajı doğrultusunda tüm insanları eşit kabul eden anlayışla örtüşmemektedir.

3. Sonuç

Hadis külliyatında siyahîlerle ilgili rivâyetlerin hem övgü hem de olumsuz ifadeler içerdiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in, etkileşimde bulunduğu çeşitli kavim ve milletler hakkında değerlendirmelerde bulunması, tarihsel bağlamda anlaşılabilir olsa da gerekçesiz biçimde belirli ırk veya milletleri övmek ya da yermek, evrensel İslami ilkelerle bağdaşmamaktadır. Bu nedenle, hadis kaynaklarında yer alan bu tür rivâyetlere ihtiyatla yaklaşılmalı, sahih ile sakim ayrımını yapabilmek adına titiz bir değerlendirme süreci işletilmelidir. Bu düşünceden hareketle, zenciler, Habeşliler ve Sudanlılarla ilgili hadis kaynaklarında yer alan rivâyetler incelenmiş ve bu rivâyetlerin güvenilirliği üzerinde durulmuştur.

İslamî kaynaklarda zenciler, Habeşliler ve Sudanlılar hakkında çeşitli bilgiler yer almakta olup, hadis literatüründe de bu gruplarla ilgili rivâyetler mevcuttur. Hadis literatüründe bu gruplarla ilgili aktarımlar incelendiğinde, bir kısmının övgü içerdiği, diğer bir kısmının ise onları küçümseyici ve aşağılayıcı ifadeler barındırdığı anlaşılmaktadır. Yaptığımız çalışma neticesinde, özellikle zencileri öven veya yeren rivâyetlerin temel hadis kitaplarında yer almadığını ve çoğunun mevzû veya ciddi zafiyetler içerdiğini tespit etmiş bulunmaktayız. Nitekim muhaddislerin ve hadis tenkitçilerinin bu rivâyetlere yönelik değerlendirmeleri de söz konusu aktarımların sahih olmadığını göstermektedir.

Özellikle zencileri hor ve hakir bir ırk olarak nitelendiren ifadelerin Hz. Peygamber'e ait olduğunun kabul edilemeyeceği vurgulanmalıdır. Irkçılığı reddeden, insanın manevi değerlerini öne çıkaran ve dış görünüşe dayalı ayrımcılığı kabul etmeyen bir peygamberin, hiçbir gerekçe olmaksızın bu tür aşağılayıcı ifadeler kullanması mümkün değildir. Dolayısıyla, "Zenci bir eşektir" gibi ifadelerin ona nispet edilmesi makul değildir. Benzer bir yaklaşım, Habeşliler ve Sudanlılarla ilgili rivâyetlere de uygulanmalıdır. Örneğin, Habeşliler hakkında "Aç olurlarsa çalarlar, tok olurlarsa zina yaparlar" şeklinde genelleme yapan aktarımlar, tüm Habeşlileri aynı olumsuz özelliklerle nitelendirmeye yönelik olup, hadis tenkitçileri tarafından dayanaksız bulunmuştur. Sudanlılarla ilgili olarak ise, "Bana Sudanlıları anlatmayın; zira onlar karınları ve mahrem yerleri için yaşarlar" gibi ifadeler, aynı şekilde reddedilmelidir. Bu tür rivâyetlerin, ırkçılık yapan çevreler tarafından Peygamber diliyle belirli toplulukları aşağılamaya yönelik kullanımı, İslam'ın evrensel ahlaki ve insani değerlerine kesinlikle ters düşmektedir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber, ırkçılığı, kavmiyetçiliği ve sosyal statü farklılıklarını ortadan kaldıran evrensel değerleri hayata geçiren bir rehberdir. Onun sünneti, hoşgörü, şefkat ve adalet ilkeleri üzerine kuruludur. Bu nedenle, hiçbir gerekçeye dayanmaksızın belirli milletleri övmek veya aşağılamak ne Kur'an'ın temel değerleriyle ne de Nebevî öğretiyle bağdaşır. Hz. Peygamber'in bütün bir ırkı hedef alarak aşağılayıcı ifadeler kullanması, akıl ve insaf sahibi hiçbir vicdanın kabul edemeyeceği bir iddiadır. Bu sebeple, bazı milletleri öven veya yeren rivâyetlerin büyük çoğunluğunun uydurma olduğu gerçeği

[84] İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 12/187.

göz ardı edilmemelidir. Hadis rivâyetlerinin güvenilirliğini tespit etmek yalnızca kaynaklarda yer alıp almadığına bakmakla sınırlı olmamalı; aynı zamanda hadis tenkitçileri tarafından yapılan değerlendirmeler, tarihsel veriler, sahih sünnet ve aklî ölçütler de dikkate alınmalıdır. Böyle kapsamlı bir yaklaşım, sahih olanla uydurma olanı ayırt etme imkânı sunar ve İslam'ın evrensel mesajına sadakat gösterilmesini sağlar.

Bu çerçevede, İslam geleneğinde Siyahîlere yönelik yer alan uydurma rivâyetlerin varlığı, yalnızca bu rivâyetlerin içeriğiyle sınırlı bir mesele değil; aynı zamanda bu rivâyetlerin nasıl ele alındığı ve ilahiyat bilimlerinin bu sürece nasıl yaklaştığı açısından da yeniden düşünülmesi gereken bir konudur. Hadislerin eleştirel bir okumaya tabi tutulması, sadece bu tür rivâyetlerin reddini değil, aynı zamanda bu rivâyetleri mümkün kılan tarihsel zihniyetin de sorgulanmasını gerektirir. Bu doğrultuda, hadis ilminin metodolojisi yalnızca rivâyet zincirine ve tasnife değil; aynı zamanda metinlerin anlamına, etik içeriğine ve toplumsal bağlamına da yönelmelidir. Böylelikle ilahiyat bilimleri, kendini yeniden gözden geçiren, özeleştiriye açık ve daha kuşatıcı bir yorum zemini inşa eden bir konuma ulaşacaktır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.
Yazarların Katkıları/Authors Contributions
Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Veri Toplanması: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40)
Data Collection: Author-1 (%60), Author-2 (%40)
Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Writing Up: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)
Submission and Revision: Author-1 (%70), Author-2 (%30)

Kaynaklar

Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. ʿAbdu'l-Hâdî el-Aclûnî. *Keşfu'l-Hafâ*. Kahire: Mektebetu' l-Kudsi, 1932.

Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Bağdâdî. *eş-Şerîʿa*. Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1420/1999.

Akbaş, Rıfat. *Klasik Arap Şiirinde Siyahîler*. Ankara: Uzun Dijital, 2022.

Ali el-Kārî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Esrâru'l-Merfûʿati fi'l-Ahbâri'l-Mevdûʿati el-Maʿrûf bi'l-Mevdûʿâti'l-Kubrâ*. Beyrut: y.y., ts.

Avcı, Meral. "Sudan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/458-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed. *ʿUmdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Âziz, Şeyh Âli b. Şeyh Ahmed eş-Şâfiʿî. *Siracü'l münir şerh-i camiu's-sağir*. 3 Cilt. Mısır: Maṭbaʿatu Bûlâḳ, 1888.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 24 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1425/2004.

Brown, Jonathan A. C. *İslam ve Siyahîlik*. çev. Büşra Elmas. Ankara: Afrika Vakfı Yayınları, 2023.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiʿu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Bûsîrî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed el-Bûsîrî el-Kinânî. *İthâfu'l-Hayrati'l-Mehere bi Zevâidi'l-Mesânîdi'l-Aşere*. 9 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1420/1999.

Cihan, Sadık. "Şuubiye hareketi ve uydurma hadislerle münasebeti". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (30 Haziran 1986). https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/issue/2742/36545

Demirci, Mustafa. "Zenc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/249-251. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Deylemî, Şîreveyh b. Şehridâr ed-Deylemî el-Hemezânî. *el-Firdevs bi'Meʾsûri'l-Hitâb*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1406/1986.

Elbânî, Muhammed Nasiruddin. *Zaʿîfü'l-Câmiʿi's-sağîr ve ziyâdâtüh*. Beyrut: Mektebu'tarbiyetü'l-Arabi, 1979.

Elbânî, Muhammed Nasiruddin. *Silsiletu ehâdisi'd-da'îfe ve'l-mevzû'a ve eseruha's seyyi' fi'l-ümme*. Riyâd: Dâru'l-Meârif, 1991.

Emîr es-San'ânî, Muhammed b. İsmâil b. Salâh. *et-Tenvîr Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. thk. Muhammed İshâk İshâk - Muhammed İbrâhîm. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü Dârü's-Selâm, 1432/2011.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâʾid*. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.

Isfahânî Ebû Nuʿaym, Ebû Naʿim Ahmed b ʿAbdullah b. Ahmed. *Târihu Isfahân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Fâkihî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî. *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîssihi*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hadar li't-Tıbâʿati ve'n-Neşr, 2. Basım, 1414/1994.

Fettenî, Muhammed Tâhir b. ʿAlî es-Siddîkî el-Hindî el-Fettenî. *Tezkiratu'l-Mevdûʿât*. İdaretu'l-Tbaâtu'l-Münire, 1924.

Hararî, Muhammed Emin el-Alevî. *el-Kevkebu'l-Vehhâc ve'r-Ravde'l-Behhâc fî Şerhi Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*. ed. Haşim Muhammed Ali Mehdî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2009.

Heysemî, Ebü'l-Hasan Nûreddîn. *Mecmeʿu'z-zevâʾid ve menbeʾu'l-fevâʾid*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabî, 1387.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdi'l-Mevcûd - Alî Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Arrâk, Nûredddîn Alî b. Muhammed Arrâk el-Kinânî. *Tenzîhu'ş-Şerîʿati'l-Merfûʿa ani'l-Ehbâri'ş-Şenîʿati'l-Mevdûʿa*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1399.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz vd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1960.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matba'atu Daireti'l-Ma'ârif en-Nizamiyye, 1325/1907.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrût: Mektebü'l-Matbuâtü'l-İslâmiyye, ts.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-Metâlibu'l-ʿÂliye*. 19 Cilt. Suud: Daru'l-Âsime, 1998.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed. 3 Cilt. Halep: Dârü'l-Va'y, 1396.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muhammed el-Hanbelî. *el-Menâru'l-Munîf fi's-Sahîh ve'd-Daʿîf*. Halep: Mektebetu'l-Maṭbûʿâti'l-İslâmiyye, 1390/1970.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿOmer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *Câmiʿu'l-Mesânîd ve's-Sunen el-Hâdî li-Akvami Sunen*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Hadar li't-Tıbâʿati ve'n-Neşr, 2. Basım, 1419/1998.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿÖmer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Manzûr el-İfrikî el-Mısrî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, 3. Basım, 1414.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mucemma'i'l-Melik Fahd li't-Tabâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1425/2004.

İbnu'd-Devâdârî, Seyfuddîn Ebû Bekr b. ʿAbdillâh ed-Devâdârî. *Kenzu'd-Durer ve Câmiʿu'l-Ğurer*. 9 Cilt. b.y.: y.y., 1380-1415/1960-1994.

İbnu'l-Esîr, Ebû's-Saʿâdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmiʿu'l-Usûl*. 12 Cilt. Mektebtu'l-Hulvânî: Dâru'l-Hulvânî, 1389/1969-1392/1972.

İbnü'l-Cârûd, Ebû Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Müntekâ mine's-süneni ve'l-müsnedeti ʿan Rasûlillah*. Kahire: Dârü't-Takvâ, 1428.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn ʿAbdurrahmân b. ʿAlî el-Bağdâdî. *el-Mevdûʿât*. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1966-1968.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Etrâfu'l-Ğarâîb ve'l-Efrâd min Hadîssi Resûlillah*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Maʿrifetu't-Tezkira fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûʿa*. Beyrut: y.y., 1406/1985.

İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Zahîratu'l-Huffâz mine'l-Kâmil l'İbni ʿAdiyy*. 5 Cilt. Riyad: Dâru's-Selef, 1417/1996.

Kandemir, Yaşar. *Mevzu Hadisler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2017.

Kavas, Ahmet. "Sudan (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/459-461. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

İbn Mâce, Ebû ʿAbdillâh b. Yezîd el- Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muḥammed Fuʾâd b. ʿAbdilbâkī. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-ʿArabiyye; Faysal ʿİsa el-Bâbî el-Halebî, ts.

Kermî, Mer'î. *el-Fevâîdu'l-Mavdûʿa fi'l-Ehâdîsi'l-Mevdûʿa*. Riyad, 1998.

Münâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdirraûf b. Tâcu'l-Ârifîn. *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmiʿi's-Sağîr*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-İmâm eş-Şâfiʿî, 1408/1988.

Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'u's-sağîr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1391/1972.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1412/1991.

Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekri Hayyani. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1405/1985.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.

Orhonlu, Cengiz. "Habeş Eyaleti". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/363-367. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Öztürk, Levent. "Etiyopya (Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/491-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Râzî, Fahreddîn. *Kitabu'l-Firâse*. ed. Abdulhamid Salih Hamdan. Âlemu'l-Kutub, 2002.

Rûdânî, Muhammed b. Muhammed b. Suleymân er-Rûdânî. *Cemʿu'l-Fevâîd min Câmiʿi'l-Usûl ve Mecmaʿi'z-Zevâîd*. 4 Cilt. Kuveyt- Beyrut: Mektebetu İbn Keşîr; Dâru İbn Ḥazm, 1998.

Sehâvî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. ʿAbdurrahmân. *el-Mekâsidu'l-Hasene fi' Beyani Kesiri ma Âlâ Elsine,* thk. Muhammed Osman. Lubnan: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1985.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Câmiʿu'l-Ehâdîs*. 13 Cilt. b.y.: y.y., ts.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Leʾâli'l-Masnûʿa fi'l-Ahbâri (ehâdîsi)'l-mevzûʿa.* 2 Cilt. Beyrut Lübnan: Darul Kütübü'l-İlmiyye, 1996.

Süyûṭî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr. *ez-Ziyâdât ʿalâ'l-Mevdûʿât*. 2 Cilt. Riyad: y.y., 1431.

Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâliḥî eş-Şâmî. *Subulu'l-Hudâ ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-ʿİbâd*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1414/1993.

Şemsuddîn el-Kirmânî, Muḥammed b. Yûsuf b. ʿAlî b. Saʿîd. *el-Kevâkibu'd-Derârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. ʿAlî b. Daḫîlullâh b. ʿUceyyân el-ʿAvfî. 25 Cilt. Beyrut: y.y., 2. Basım, ts.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî. *el-Fevâʾidu'l-Mecmûʿa fi'l-Ehâdîssi'l-Mevdûʿa*. Beyrut Lübnan: Darul Kütübül İlmiyye, ts.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Muʿcemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1995.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaʿati Mustafâ el-Bâbî, 1977.

Yesûî, Luvîs Ma'lûf. *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lâm*. Beyrût: Dârü'l-Maşrik, 23. Basım, 1976.

Zebîdî, Muḥammed b. Muḥammed b. ʿAbdurrezzâk. *Tâcu'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zehebî, Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Telhîsu Kitâbi'l-Mevdûʿât l'ibni'l-Cevzî*. Riyad: Mektebetu er-Ruşd, 1419/1998.

Zehebî, Ebû ʿAbdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ʿOsmân. *Mîzânu'l-İʿtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1382/1963.

Dergiabant

2025, 13(2): 415-434, doi: 10.33931/dergiabant.1712054

Tefsir İlminde Selef Tenkidi: İbn Atıyye Örneği

The Critique of Salaf Narrations in Qur'ānic Exegesis: A Study on Ibn ʿAṭiyya's Methodology

Vedat YETKİN[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 02.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 01.09.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Tefsir ilminde Kur'an'ı anlama sürecinde sahâbe, tâbiûn ve tebeü't-tâbiîn nesline ait tefsir rivâyetleri, en temel başvuru kaynakları arasında yer alır. Ancak bu rivâyetlerin yorumdaki işlevi ve bağlayıcılık düzeyi, öteden beri önemini koruyan ilmî meselelerdendir. Seleften gelen rivayetleri ilk defa sistemli biçimde eleştiren isim olarak genellikle Taberî öne çıkarken, bu çizgiyi sürdüren fakat kendine özgü bir eleştiri dili geliştiren İbn Atıyye'nin yaklaşımı yeterince incelenmemiştir. Özellikle sahâbe ve tâbiûna ait içtihâdi tefsir görüşlerinin ne ölçüde bağlayıcı kabul edileceği ya da ihtilaflı görüşlerde hangi kriterlerin esas alınacağı hususu, tefsir usûlü kaynaklarında açık şekilde ortaya konmamıştır. Bu çalışma, bu problemi İbn Atıyye'nin yaklaşımı üzerinden ele almakta; onun Taberî ile benzer ve farklı yönlerini karşılaştırarak, rivâyetleri değerlendirirken benimsediği ölçütleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece, ilk nesillerden aktarılan rivâyetlere tefsir yazımında eleştirel bir bakışla nasıl yaklaşılabileceği konusunda daha açık ve işlevsel değerlendirme ölçütleri geliştirilmesi hedeflenmektedir. Araştırmada nitel analiz yöntemi benimsenmiş; İbn Atıyye'nin on iki âyet bağlamında selef rivâyetlerine getirdiği değerlendirmeler, dayandığı dilsel, kelâmî ve tarihsel gerekçelerle birlikte incelenmiştir. Bulgular, müfessirin bağlama, lafza ve bütünlüklü anlam yapısına aykırı rivâyetleri eleştirdiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Selef Kavli, İbn Atıyye, Dirâyet, Tefsir Usûlü.

&

Abstract: In the discipline of Qurʾānic exegesis, narrations attributed to the generations of the Companions (ṣaḥāba), the Successors (tābiʿūn), and the Followers of the Successors (tabeʿu't-tābiʿīn) are among the most fundamental sources for understanding the verses of the Qur'an. However, the interpretative function and the binding authority of these narrations have long remained important scholarly issues. While al-Ṭabarī is generally regarded as the first exegete to systematically apply a critical lens to these early narrations, the approach of Ibn ʿAṭiyya—who continued this critical tradition while developing his own distinct evaluative method—has not been sufficiently examined. Particularly, the extent to which ijtihād-based views of the early generations are considered binding, or the criteria for preferring one narration over another in cases of disagreement, remain ambiguous in classical works of tafsīr methodology. This study aims to address this problem by analyzing Ibn ʿAṭiyya's approach, comparing it with al-Ṭabarī's, and identifying the evaluative principles he employs. Using a qualitative analysis method, the study examines Ibn ʿAṭiyya's treatment of early narrations in the context of twelve verses, focusing on his linguistic, theological, and historical justifications. The findings indicate that he critiques narrations that conflict with textual coherence, contextual flow, or the integrity of the Qur'an and ḥadīth.

Keywords: Tafsīr, Salaf Narrations, Ibn ʿAṭiyya, Dirāya, Tafsir Methodology.

Atıf/Cite as: Yetkin, Vedat. "Tefsir İlminde Selef Tenkidi: İbn Atıyye Örneği". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 425-434. doi: 10.33931/dergiabant.1712054

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Vedat Yetkin, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, vedat.yetkin@bilecik.edu.tr.

1. Giriş

Kur'ân'ın nâzil olduğu Mekke ve Medine dönemlerinde, onu doğru anlamak ve vahyin gereğini yerine getirmek hususunda en önemli ve hatta yegâne otorite, Hz. Peygamber idi. Zira vahyin muhatabı bizzat kendisiydi ve Müslümanları her yönüyle bir değişim ve dönüşüme davet eden kişi olarak, gerekli durumlarda anlamın sağlaması doğrudan kendisi aracılığıyla yapılabiliyordu. Hz. Peygamber'in vefatının ardından bu misyonun, kısmen de olsa, vahyin ikincil ve üçüncül muhatapları konumundaki sahâbe ve onları takip eden tâbiûn nesillerine intikal ettiği bilinmektedir. Bu süreçlerin ardından, Kur'ân'ı anlama çabasında müfessirlerin; başta Hz. Peygamber'in sünneti ile sahâbe ve tâbiûn görüşlerini esas alan rivâyet ağırlıklı yöntemlerle, buna ek olarak dilbilimsel yaklaşımlar ve aklî delillerin daha baskın olduğu dirâyet yöntemleri gibi çeşitli usuller ve metodolojiler geliştirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda, Kur'ân metnini yorumlarken belirli kaynaklara ve yardımcı dinamiklere başvurulabileceği ileri sürülebilir. Bu kaynaklar arasında, tefsir ilminde Kur'ân âyetlerini anlamada temel başvuru noktalarından biri, "selef kavli" olarak bilinen; sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn nesline ait tefsir rivâyetleridir.[2] Nitekim klasik tefsirlerde hem lafzın yorumu hem de âyetlerin iniş bağlamı açıklanırken bu nesillerin görüşlerine geniş yer verilmiştir.

Son yıllarda Arap ve Türk tefsir yazınında, selef kavline dair metodolojik tartışmalar yeniden gündeme gelmiştir. Bu tartışmalarda, söz konusu rivâyetlerin bağlayıcılığı, hüccet değeri ve tefsirdeki yeri özellikle usûl-i tefsir literatüründe ayrı başlıklar altında ele alınmaktadır. Gündeme gelen konular arasında sahâbenin Hz. Peygamber'den naklettiği bilgilerle kendi içtihadına dayalı yorumların nasıl ayırt edileceği, tâbiûn rivâyetlerinde görülen çeşitlilik ve icmâ ölçütlerinin belirlenmesi öne çıkar. İlk üç nesle ait sahih ve açık sebeb-i nüzûl bilgilerine veya icmâ ile sabit tefsir görüşlerine dayanan rivâyetler çoğu zaman bağlayıcı sayılır. Buna karşılık aynı nesillerin içtihadî yorumları söz konusu olduğunda âlimler arasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bu tür yorumların bir kısmı, Hz. Peygamber'den duyulmuş olabileceği ihtimaline binaen tefsirde kaynak değerine sahip kabul edilirken bazıları ise içtihâda dayandığı için bağlayıcılıktan uzak görülmektedir. Özellikle aynı âyetle ilgili ilk nesiller arasında telifi mümkün olmayan farklı görüşler bulunduğunda hangi ölçütlerle tercih yapılacağı konusu ilgili kaynaklarda net biçimde açıklanmamıştır.[3]

Tefsir tarihine bakıldığında selefî çizgiyi öne çıkaran eserlerde selef kavline genellikle yüksek bir değer verilmiştir. Ancak bu değerin ilmî sınırları çoğu zaman net olarak tanımlanmamıştır. Mesela İbn Teymiyye (ö. 728/1328), ilk üç neslin görüşlerini "tefsirde doğruluk ölçüsü" olarak görmektedir.[4] Bunun karşısında yer alan bazı dirâyet eksenli tefsirlerde ise bu rivâyetler ya eleştiri kriterlerine tabi tutulmakta ya da doğrudan tercihte bulunulmadan aktarılmaktadır. Bu çelişkili yaklaşım özellikle selefin içtihâdî yorumları karşısında nasıl bir yol izlenmesi gerektiği sorusunu hâlâ güncel kılmaktadır.

Bu çalışmanın problemi, tefsir ilminde selef kavliyle aktarılan rivâyetlerin nasıl değerlendirileceği, hangi kriterlerle kabul ya da reddedileceği ve bağlayıcılık düzeylerinin neye göre belirleneceği hususlarının yeterince netleşmemiş olmasıdır. Bu problemi çözmek üzere, klasik dönemde bu meseleye sistematik bir eleştiri anlayışıyla yaklaşan müfessirlerin yöntemleri incelenmelidir. Bu noktada, ilk olarak Taberî'nin (ö. 310/923) isnad, lafız ve bağlam gibi ölçütleri birlikte kullanarak selef kavilleri arasında tercih yaptığı yaklaşımı dikkat çeker.[5] Ancak bu geleneği sürdüren fakat aynı zamanda kendine özgü bir eleştiri dili geliştiren İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi müfessirlerin yaklaşımları literatürde yeterince analiz edilmemiştir. Mevcut çalışmalarda genellikle İbn Atıyye'nin senet değerlendirmeleriyle sınırlı kalan tespitler

[2] Zakir Demir, "Kur'ân Kıssalarının Bütünlüğünde Serdedilen Genel Maksatlar." *İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd* (İstanbul: Nida Yayıncılık 2023), 2/651-672.

[3] Musaid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, *Fusûl fi usûli't-tefsir* (Riyâd: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993), 30-40; Mevlây Ömer b. Hammâd, *İlmu usûli't-tefsîr muhaveletun fi'l-binâi* (Fes: Daru's-Selâm, ts.), 101-112; Musaid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyar, *et-Tahrir fi usuli't-tefsir* (Cidde: Merkezu'd-Diraset ve'l-Ma'lumâti'l-Kur'aniyye bi Ma'hed el-İmamu'ş-Şatibi, 2014), 86-123. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), 78-100.

[4] Mesut Kaya, "İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi", editör Sezai Engin, *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 25.

[5] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000).

yapılmakta; nüzûl sebeplerine dair rivâyetleri yorumlama biçimi ve bu rivâyetlere yönelik tenkitleri öne çıkarılmaktadır.[6] Bu nedenle söz konusu konular bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bu bağlamda elinizdeki çalışma, İbn Atıyye'nin *el-Muḥarrerü'l-Vecîz* adlı tefsirinde selef kavliyle aktarılan rivâyetlere yaklaşımını incelemeyi, onun rivâyetleri nasıl değerlendirdiğini, hangi durumlarda eleştiri yönelttiğini ve ne tür ölçütlerle tercihte bulunduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çalışma, yapılan değerlendirmelerden yola çıkarak ilk nesillerden aktarılan içtihadî görüşler karşısında bir müfessirin nasıl bir yol izlemesi gerektiğini metne dayalı ve uygulanabilir ölçütlerle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca İbn Atıyye'nin yaklaşımı Taberî ile karşılaştırmalı olarak incelenerek klasik tefsir geleneğinde selef kavline yönelik eleştirel tavırların ortak ve farklı yönleri ortaya konacaktır. Böylece İbn Atıyye'nin yöntemi hem klasik literatürde hem de günümüzde selef rivâyetlerine yönelik farklı yaklaşımlar arasında denge kurabilecek bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Modern tefsirlerde sıkça karşılaşılan anlam çeşitliliği ve yorum serbestliği anlayışı çoğu zaman selef rivâyetlerini dışarıda bırakmaktadır. Selefî çizgide ise bu rivâyetler genellikle tenkitsiz biçimde merkeze alınmakta ve bu durum yeni bir yorum daralmasına neden olmaktadır. Bu iki yaklaşım arasında İbn Atıyye'nin yöntemi rivâyetleri toptancı bir kabulle aktarmak yerine onları metin, bağlam ve inanç bütünlüğü içinde değerlendirir. Böylece onun yaklaşımı hem geleneksel tefsir birikimiyle bağını koparmadan hem de yorum serbestisini sınırsızlaştırmadan ilmî temelli bir okuma imkânı ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada, İbn Atıyye'nin selef kavline dair yaklaşımını anlamak amacıyla doğrudan tefsiri taranmış ve sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen rivâyetleri değerlendirdiği on iki farklı âyet örneği belirlenmiştir. Bu örnekler, müfessirin rivâyetleri hangi gerekçelere dayanarak kabul etmediğini daha açık biçimde ortaya koyabilmek amacıyla, içeriklerindeki tenkit sebeplerine göre tematik biçimde sınıflandırılmıştır. Âyetlerin anlam bütünlüğünü bozan, lafzî yapıya uymayan, bağlamsal ve tarihî tutarsızlıklar içeren, akîdevî bakımdan sorunlu bulunan veya Kur'an ve hadis ile çelişen rivâyetler bu çerçevede ele alınmıştır. Bu tür bir tasnif, hem İbn Atıyye'nin eleştiri yönelimlerini sistemli bir biçimde izleyebilme imkânı sunmakta hem de klasik tefsir geleneğinde selef rivâyetleriyle karşılaşıldığında hangi tür durumların tenkide açık görüldüğünü daha belirgin hâle getirmektedir.

---

[6] İbn Atıyye'nin selef kavline yönelik tutumu hakkında yapılan çalışmalar: Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 124-140. Burada yazar konumuzla ilgili olarak İbn Atıyye'nin selef kavlinden olumlu anlamda istifade ettiği yerleri incelemektedir; Amanissa Alimoğlu, *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et- Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016),116-126. Tezin ilgili bölümlerinde, İbn Atıyye'nin Taberî'nin seleften aktardığı bazı rivayetleri senet bakımından eleştirdiği örneklere yer verilmektedir; Mehmet Halil Üzümcü, *İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-Vecîz Adlı Tefsirinde Peygamber Kıssalarını Yorumlama Metodu* (Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 126-127. Tezin ilgili sayfalarında, Peygamber kıssalarına dair seleften aktarılan rivayetlere yalnızca kısaca değinilmiş; ayrıca müfessirin bu rivayetlere yönelik sened temelli eleştirilerine yer verilmiştir; Mustafa Cihad Bakkal, "İbn Atıyye'nin Nüzûl Sebebi Rivayetlerini Yorumlama Yöntemi ve Tenkîdi" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022): 297–322. Bu çalışmada müfessirin seleften nakledilen rivâyetlerden sadece nüzul sebebi rivâyetlerini yorumlama yöntemi ve tenkidine odaklanılmıştır. Bu çalışmalar dışında İbn Atıyye'nin *el-Muḥarrerü'l-vecîz* adlı tefsiri hem Türkiye'de hem Arap dünyasında çeşitli akademik çalışmalara konu edilmiştir. Bu çalışmalarda müfessirin genel metodolojisi, dilsel tercihleri, kıraatlere yaklaşımı ve klasik müfessirlerle (özellikle Tabersî ve Zemahşerî) mukayeseleri yapılmıştır. Ayrıca Taberî'ye dair eleştirileri de hem Türkiye'de hem Arap literatüründe incelenmiştir. Bu çalışmalar hakkında bkz: Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn 'Atıyye fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kahire: el-Hey'etü'l-'Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1973); Sâlih Bâciye, *Abdülhak b. 'Atıyye ve tefsîruh el-Muharreru'l-vecîz* (Tunus: el-Câmi'atü't-Tûnusiyye, Külliyetu'ş-Şerî'a ve Usûli'd-Dîn, Doktora Tezi, 1979); Yasin Câsim el-Muhaymid, *ed-Dirâsâtü'n-nahviyye fî tefsîri İbn 'Atıyye* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2001); Şâyi' b. Abduh el-Esmerî, *İstidrâkâtü İbn 'Atıyye fi'l-Muharreri'l-vecîz 'ala't-Taberî fî Câmi'i'l-Beyân* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1427/2006-2007); Mustafa Şentürk, *İbn Atıyye el-Endelüsî ile Tabresî'nin Kur'ân'a Yaklaşımları (Mukayeseli Bir Çalışma)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); Sümeyye Ahmed Halid Bâbekir, *el-Kadaya'n-nahviyye fî tefsîri İbn 'Atıyye el-Endelüsî fi'n-nısfi'l-evvel mine'l-Kur'âni'l-kerîm dirâse tahliliyye vasfiyye* (Umdurman: Câmiatü Umdurman el İslâmiyye, Külliyetü'd- Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2012); Rıfat Ablay, *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Şehabettin Ertan Altunrende, Kur'an'ın Sünnetle Tefsirinde İmam Taberî ve İmam İbn Atıyye'nin İttifak ve İhtilaf Ettikleri Yönler (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2023).

Âyet örneklerine geçmeden önce ise bu yaklaşımın arka planını daha sağlam bir zemine taşımak amacıyla İbn Atıyye'nin yorum ilkelerini, tercih ölçütlerini ve tefsir yöntemine yön veren esasları ortaya koyan bütüncül bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Böylece müfessirin eleştiri biçimini sadece örnekler üzerinden değil, genel yorum anlayışı içinden okuyabilmek mümkün hâle gelmiştir. Bu değerlendirme, takip eden âyet örneklerinde görülecek eleştirilerin teorik çerçevesini oluşturarak metnin bütünlüğü içinde okunmasını kolaylaştırmaktadır.

İlgili bölümlerde İbn Atıyye'nin bu rivâyetleri hangi ölçütlere dayanarak eleştirdiği açıklanmıştır. Böylece sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen özellikle içtihada dayalı tefsir rivâyetlerine yönelik yapılacak eleştirilerde hangi kriterlerin esas alınabileceğine dair somut örnekler verilmiştir. Ayrıca müfessirin bu değerlendirmelerinde Taberî ile ne ölçüde örtüştüğü veya ayrıştığı da incelenmiştir. Ele alınan rivâyet Taberî'nin tefsirinde yer alıyorsa iki müfessirin yaklaşımı karşılaştırılmış, Taberî'nin görüşünün bulunmadığı durumlarda ise yalnızca İbn Atıyye'nin yorumu dikkate alınmıştır. Böylece klasik tefsir literatüründe selef kavline yönelik eleştirel yaklaşımın gelişim seyri de izlenebilir hâle getirilmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma klasik döneme ait dağınık eleştirel tutumları sistemli bir metoda dönüştürmekte; aynı zamanda günümüz metodoloji tartışmalarında —örneğin "tefsirde anlam ne ölçüde serbesttir?" veya "rivayet ne zaman bağlayıcı olur?" gibi sorularda— örnek temelli ve uygulanabilir bir değerlendirme zemini sunmaktadır.

2. İbn Atıyye'nin Tefsirinde Yorumun Dinamikleri

İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz* adlı tefsiri rivâyet ve dirâyet yönü güçlü, metodolojik açıdan dengeli ve eleştirel bir yaklaşım sergileyen bir eser olarak tefsir tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Müellifin yorum yaparken başvurduğu kaynaklar, yöntemler ve kriterler, onun sadece bir nakilci olmadığını aksine anlamı sınırlayan, yönlendiren veya genişleten unsurları sorgulayan dirâyetli bir müfessir olduğunu göstermektedir. Eserde yer alan nüzul sebebi, kıraat farklılıkları, dilsel tahliller, bağlam ve siyak-sibak vurguları ile metne yüklenen anlamın sınırları sıkı biçimde kontrol altına alınmıştır. Bunlara ek olarak lafzın delaleti, anlamın genelliği ve Kur'an bütünlüğü gibi ilkeler doğrultusunda tercihli yorumlar yapılmaktadır.

İbn Atıyye, özellikle nüzul sebeplerini ele alırken kendine özgü bir denge kurmaktadır. Sadece rivâyetleri nakletmekle yetinmeyen müfessir sahih kaynaklara öncelik vermekte ve rivâyetler arasında tercih yaparken zaman zaman gerekçelerini açıklamaktadır. Bu tercihlerde, âyetin lafzî yapısı, genel ifadesi (umûm), bağlamla uyum, siyak-sibak ilişkisi ve sahâbe adaletine gösterilen hassasiyet öne çıkmaktadır.[7]

Bu yaklaşımının doğal bir uzantısı olarak İbn Atıyye, lafzî sınırların belirlenmesinde siyak ve bağlamı temel bir ölçüt olarak kullanmaktadır. Tefsirinde, özellikle üzerinde anlam ihtilafı bulunan âyet ve lafızlarda siyaka başvurarak yorum yapma, gerekçelendirme ya da reddetme yoluna gitmektedir. Bu noktada siyak onun nezdinde yalnızca dilsel bağlamı ifade etmez. Metnin anlamını sınırlandıran ve belirleyen bir yorum ölçütü olarak da görülmektedir. İbn Atıyye siyak temelli yorumlarını iki şekilde işletmektedir: Ya âyetin veya bir kelimenin anlamı konusunda farklı görüşler arasında tercih yaparken siyakı gerekçe göstermekte ya da zayıf bulduğu bir görüşü siyakla çeliştiği için eleştirmektedir.[8] Siyak, bu yönüyle hem yorumlayıcı hem de eleştirici bir işlev üstlenmektedir.

Siyak merkezli bu yaklaşım, İbn Atıyye'nin rivâyetlere mesafeli fakat keyfî yorumlara kapalı tutumuyla birleşerek onu klasik tefsir geleneğinde farklı bir konuma taşımaktadır. Özellikle "âyet falanca kişi hakkında inmiştir" şeklindeki rivâyetlerde lafzın umumî anlamını, bağlam bütünlüğünü ve tarihî tutarlılığı esas alarak bu tür tahsis yorumlarını eleştirmektedir. Bu yaklaşımıyla hem sahâbenin adaletine zarar verecek anlam daralmalarını önlemekte hem de Kur'an'ın mesajını belirli kişi veya olaylarla sınırlamaktan kaçınmaktadır. İbn Atıyye yalnızca lafzın değil, siyak-sibak ilişkilerinin ve tarihsel bağlamın da yorumda belirleyici olduğunu düşünmekte, metne dair anlam önerilerinin bu ölçütlerle sorgulanması

[7] Bakkal, "İbn Atıyye'nin Nüzûl Sebebi Rivayetlerini Yorumlama Yöntemi ve Tenkîdi", 319-320.

[8] Yasir Adel Zeynal Albayatı, *Tefsirde Bağlam (Siyak) ve el-Muharrerü'l-Vecîz Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016),100, 120.

gerektiğini savunmaktadır. Bu tutumu onun rivâyetleri aktarmaktan öteye geçerek değerlendirme ve eleştirme sürecine dâhil ederek yalnızca rivâyet merkezli değil, metin merkezli bir dirâyet metodolojisi kurduğunu ortaya koymaktadır. Bu yöntemle rivâyetleri uzlaştırmak yerine onları metnin anlam sınırları içinde sınırlandırarak gerektiğinde dışlamakta ve yeni bir bütünlük inşasına yönelmektedir.

İbn Atıyye'nin yorum yaklaşımının bir diğer temel ayağını ise dilsel analiz ve i'râbın yoruma etkisi oluşturmaktadır. Müfessir, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının ancak sağlam bir dilsel temele oturtulabileceğini savunmaktadır. Bu sebeple lafızları gramer yapısı, lügat anlamı, kıraat farklılıkları ve nahiv açısından çok yönlü bir biçimde ele alır. *el-Muharrerü'l-Vecîz*'in mukaddimesinde "i'râbü'l-Kur'ân, şeriatın tespitinde asıldır"[9] diyerek i'râbın sadece dilsel bir unsur değil, aynı zamanda şer'î hükümleri anlamada da temel bir kaynak olduğunu ifade etmektedir. Bu tutum onun gramer meselelerini sadece teknik bir konu olarak görmediğini aksine anlam yorumunun temel unsurlarından biri hâline getirdiğini ortaya koymaktadır. Kur'ân lafızlarının gramer özelliklerinden anlam çıkarma çabası, onda hem bir yöntem hem de bir anlam sınırlandırma aracıdır.

Ancak bu yaklaşımı, dilin sınırlarını aşan keyfî yorumlara da kapalıdır. Aksine İbn Atıyye i'râb tercihlerinde her zaman Arap dilinin işleyişini ve örfünü göz önünde bulundurmaktadır. Nahvî yapının manaya tâbi olduğu yerlerde bile, dilin tabiî akışına aykırı düşmemeye özen göstermektedir. Bu yaklaşım, onun rivayetlerin değerlendirilmesinde de belirleyici olur: Metinle uyumlu olmayan, lafzî yapıyı zorlayan veya i'râb açısından anlamlı olmayan rivâyetler, onun için hem dilsel hem metodolojik açıdan sorunludur. Bu nedenle İbn Atıyye, anlam sınırlarını aklî ve kelâmî ölçütlerin yanı sıra nahvî tutarlılık ve gramer bütünlüğüyle de kontrol eden bir dirâyet müfessiri olarak dikkat çekmektedir. İsrâiliyyât gibi zayıf rivâyetleri de benzer şekilde i'râb ve dilsel yapıya aykırılık sebebiyle dışlaması, onun dilbilimsel yaklaşımı ne kadar bilinçli kullandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Kur'an kelimelerinin birden fazla anlam taşıyabileceğini kabul etmektedir. Ancak bunu sınırsız bir yorum serbestisine çevirmek yerine, anlam ihtimallerini i'râb, bağlam ve akidevi bütünlük ölçütleriyle sınırlandırmaktadır.[10]

İbn Atıyye'nin tefsirinde takip ettiği diğer bir yaklaşım da rivâyetlerin uzlaştırılmasından ziyade metnin kendi iç tutarlılığı içinde bir sınırlamaya gidilmesini önermektedir. Bu yaklaşım, dilsel, bağlamsal ve kelâmî ölçütlere dayanan eleştirel bir seçicilik ortaya koyar. Onun yaklaşımı, selef rivâyetlerini sorgusuz kabul etmek yerine, Kur'an'ın anlam bütünlüğü içinde yeniden değerlendirmeye dayanmaktadır. Bununla birlikte, İbn Atıyye'nin eleştirel tutumu yalnızca rivâyetlere değil, önceki müfessirlerin dirâyet temelli açıklamalarına da yönelmektedir. Taberî'ye yönelttiği eleştiriler bunun tipik örneğidir. Özellikle Taberî'nin bazı tevil tercihlerinde nüzul tarihini ve bağlamı ihmal etmesini, kıssalarda konu bütünlüğünü korumamasını ve bazı yorumlarda senede dayanmamasını açıkça eleştirmektedir. Hatta bazen aynı görüşte olsalar dahi, Taberî'nin ulaştığı sonuca götüren istidlal yöntemini yetersiz bularak kendi gerekçesini ortaya koymaktadır. Bu durum onun sadece sonuca değil, o sonucun ilmî temeline de önem verdiğini ve yöntemsel bir tutarlılık arayışında olduğunu göstermektedir.[11]

Ayrıca İbn Atıyye, sahâbeye nispet edilen yorumları değerlendirirken de ölçülü bir yaklaşım benimsemektedir. Örneğin, Übey b. Kâ'b'a nispet edilen bir yorum edebî açıdan güçlü olsa bile, eğer bu yorum sahih bir hadisle çelişiyorsa, tercih hakkını sünnete dayalı açıklamadan yana kullanmaktadır. Bu örnek, onun hem rivâyetlere hem de yorumlara karşı metne bağlı ama tenkitçi bir tavır sergilediğini, aynı zamanda rivâyet ile re'y arasında dengeli bir ilişki kurduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak İbn Atıyye'nin tefsiri, sadece rivâyetlerin aktarımıyla yetinmeyen; lafız, bağlam, dilsel yapı, itikadî ilkeler ve Kur'ân içi bütünlük gibi çok yönlü ölçütlerle inşa edilmiş, sistemli ve eleştirel bir yorum anlayışına dayanmaktadır. Onun bu yorum dinamikleri, klasik tefsir geleneği içinde hem rivâyet hem

[9], Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015),1/34.

[10] Saliha Türcan, "İʿrâb-Mana İlişkisi Bakımından İbn Atıyye'nin İʿrâb Tercihleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 283.

[11] Alimoğlu, *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et- Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri*,192-194.

dirâyet unsurlarını dengeli biçimde kullanan, ama aynı zamanda selef rivâyetlerine karşı bağımsız bir değerlendirme yapabilen nadir müfessir profillerinden birini sunar. Metne bağlılıkla birlikte eleştirel bir tutumu, lafzın sınırlarını gözetme ile anlamı açıklama çabasını bir arada barındıran bu yaklaşım, *el-Muharrerü'l-Vecîz*'in hem klasik tefsir birikimine dayanan hem de özgün yorumlar içeren bir eser olarak dikkat çekmesini sağlamıştır.

3. Ayetin Genel Manasını Tahsis Eden Selef Kavline Eleştirisi

Bu bölümde, İbn Atıyye'nin âyetin genel anlamını kişi veya gruplarla sınırlayan sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen rivâyetlere yönelik eleştirileri ele alınacaktır. İbn Atıyye, lafzî ve bağlamsal bütünlüğe öncelik vererek, metnin umûmuna zarar veren daraltıcı rivâyetleri reddetmektedir. Fussilet (41/29), Kehf (18/103) ve Nahl (16/28) sûrelerinde geçen üç âyetin tefsiri bu çerçevede aşağıda incelenecektir.

Örnek 1: Fussilet sûresi'nin 29. âyeti, inkârcıların kıyamet günü cehennemde karşılaştıkları azap karşısında yaşadıkları pişmanlığı ve bu azabın sorumluluğunu yükledikleri saptırıcıları hedef alarak öfkeyle dile getirdikleri bir ifadeyi yansıtır. Sûrenin bu bölümünde, inkârcıların dünyada tâbi oldukları lider ya da rehberlerin kendilerini nasıl bir helake sürüklediği gerçeğiyle yüzleştikleri anlatılmaktadır. Bu bağlamda, onların en büyük arzusu, kendilerini saptıran kimselerin cehennemde en aşağılık bir azaba uğratıldığını görmektir. Kur'ân bu sahneyi şöyle tasvir eder:

> ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ *"İnkâr edenler şöyle diyecekler: 'Ey Rabbimiz! Bizi saptıran o cin ve insanları bize göster ki, onları ayaklarımızın altına alalım da en aşağılık kimseler olsunlar.'"* (Fussilet, 41/29)

İbn Atıyye, bu âyetin tefsirinde bazı müfessirlerin aktardığı özel isimlendirmelere dayalı yorumlara yer verir. Bu kapsamda, Süddî'nin (ö. 127/745) Hz. Ali'ye nispetle naklettiği şu rivâyeti aktarır: "Bu âyette kastedilen iki kişi, insanlardan Hâbil'in katili olan Kâbil ve cinlerden İblis'tir. Kâbil, büyük günah işleyip cehenneme giren herkesin lanet ettiği kişidir. İblis ise şirk koşan herkesin cehennemde lanetlediği şeytandır. Cehennemdekiler hem Kâbil'i hem de İblis'i çağırır ve onlara beddua ederler."[12]

İbn Atıyye bu rivâyeti naklettikten sonra, onu doğrudan reddetmemekle birlikte ciddi bir tenkide tabi tutar ve şöyle der: "Hz. Ali'ye bu sözün isnat edilip edilemeyeceğini düşünün. Çünkü Kâbil, mümin bir günahkârdı; oysa bu âyette kastedilenler, insanları küfre sürükleyen ve ebedi azaba sebep olan sapkınlardır."[13] Bu ifadeyle müfessir, okuyucuyu doğrudan bir yargıya yönlendirmektense, sorgulamaya sevk eder; böylece rivâyetin içerik açısından âyetle bağdaşmadığını düşündürür. Kâbil'in "imanlı ama günahkâr" bir figür olması, onun ebedî azabı hak eden bir saptırıcı olamayacağı anlamına gelir. Bu da İbn Atıyye'nin, âyet tefsirinde itikadî tutarlılık (örneğin, büyük günahın küfür olmaması) ilkesine önem verdiğini gösterir.

Devamında, âyette geçen "الذين" ifadesinin lafzen genellik taşıdığını, dolayısıyla yalnızca iki özel kişiyi değil, cin ve insan türünden her çeşit saptırıcıyı kapsadığını belirtir. Bazı müfessirlerin, bu yorumu âyetin bağlamına uydurmak için getirdikleri tevillere de yer verir; örneğin, "Kâbil her büyük günah işleyenin lanetlediği kişidir, İblis ise her kâfirin lanetidir" şeklindeki açıklamalar buna örnektir. Ancak İbn Atıyye, bu yorumu da âyetin lafzıyla çeliştiği gerekçesiyle eleştirir. Zira âyette, saptırıcıların küfre sürükleyen kimseler olduğu ve cehennem ehlinin doğrudan onları hedef aldığı açıkça ifade edilmektedir.[14]

Bu örnekte görüldüğü üzere, İbn Atıyye selef rivâyetlerini değerlendirirken yalnızca aktarım zincirine değil, rivâyetin muhtevasının Kur'ân'ın lafzî yapısı, bağlamı ve itikâdî tutarlılığıyla uyumuna da dikkat etmektedir. Âyetin zâhirî anlamı ile çelişen bir rivâyet söz konusu olduğunda, rivâyeti aklî ve itikadî ölçütlerle eleştirmekte; yorumun daraltıcı olduğunu, âyetin genelliğine ve bağlamına aykırı düştüğünü ifade etmektedir. Burada kullandığı başlıca ilmî deliller; âyetin lafzî (nahvî) yapısı, siyak-sibak (bağlam) ilişkisi ve büyük günahın küfür olmadığına dair itikadî esaslardır. Bu yönüyle İbn Atıyye, selef

[12] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/479.
[13] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/480.
[14] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/480.

rivâyetlerine karşı mutlak bağlılık sergilemeyip, onları belirli ilmî kriterlere dayalı olarak tahlil ve gerektiğinde tenkit etmektedir. Âyetin genelliğini sınırlandıran sahâbe rivâyetine karşı İbn Atıyye'nin gösterdiği bu eleştirel yaklaşım, yalnızca belirli şahıs atıflarıyla sınırlı değildir. Nüzûl bağlamı göz ardı edilerek âyetin kapsamını daraltan yorumlara karşı da benzer bir tutum sergilemektedir. Nitekim Kehf sûresinin 103. âyetin tefsirinde bu tutum daha belirgin şekilde ortaya çıkar.

Örnek 2: Kehf sûresinin son bölümlerinde yer alan ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ "De ki: Amelleri açısından en çok ziyana uğrayanları size haber vereyim mi?"[15] âyeti, erken dönemden itibaren yorum farklılıklarına konu olmuş, sahâbe ve tâbiîn neslinden üç ayrı gruba işaret eden açıklamalar rivâyet edilmiştir. Bunlar arasında: Dahhâk'ın (ö. 105/723) bu âyeti Hristiyan keşişlere, Hz. Ali'nin Haricîlere ve Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın da Ehl-i Kitap'a tahsis eden görüşleri öne çıkar. Bu rivâyetlerin ortak noktası, âyetin "ameli boşa giden ve aslında doğru yolda olduğunu zannedenler" ifadesini her bir grubun davranışıyla ilişkilendirmesidir.

Bu farklılık karşısında Taberî, klasik üslubuyla yaklaşarak ihtilafı "tezat" değil, tenevvü (çeşitlilik) bağlamında değerlendirmiş ve âyeti belli bir gruba tahsis etmeye karşı temkinli davranmıştır. Bu yaklaşımda, âyetin hükmünün zamanla değişen tüm sapkın anlayışlara şamil kılınması söz konusudur.[16]

İbn Kesîr (ö. 774/1373) de bu genelleyici bakışa katılır. Ona göre Hz. Ali'nin Haricîler yorumu doğrudur ancak âyetin iniş zamanı göz önüne alındığında, bunun özel bir tahsis değil sadece bir örneklendirme olduğu açıktır. Aynı değerlendirmeyi Ehl-i Kitap için de yapar. Zira âyet Mekke döneminde inmiştir; o dönemde Hristiyan ve Yahudilerle doğrudan polemik içeren bir hitap üslubu henüz teşekkül etmemiştir.[17]

Fakat İbn Atıyye bu noktada farklı bir tutum sergiler. Önce rivâyetlerin kaynağını zikreder ve ardından ortak zaaf noktalarına işaret eder. Ona göre âyetlerin devamındaki ifade, yani: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾ "Onlar, Rablerinin âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenlerdir", âyetin kimlere indiğini doğrudan göstermektedir. Bu ifadeye göre âyet yalnızca Allah'a yönelik inançsızlığı, âhireti ve vahyi tümden inkâr eden müşrikleri kapsamaktadır. İbn Atıyye şöyle der: "Oysa sayılan gruplardan hiçbiri, Allah'a kavuşmayı inkâr etmez. Bu ifade ancak putperest müşriklerin sıfatına uygundur."[18]

Böylece İbn Atıyye hem Haricîler hem Ehl-i Kitap, hem de Hristiyan rahipler gibi yorumları âyetin nüzûl bağlamına ve lafzına aykırı bularak reddeder. Bu yaklaşımıyla o, Taberî gibi âyeti genel ilkeye yoran müfessirlerden ayrılır; çünkü Taberî ihtilafı bir zenginlik olarak değerlendirirken, İbn Atıyye bizzat âyetin lafzı ve siyak-sibakına bağlı kalmayı esas alarak görüşleri dışlamaktadır. Onun için âyetin anlam sınırları, metnin kendi içinde belirlenir; rivâyetlerdeki çokluk, âyetin zahirine ters düşüyorsa yorumun dışına çıkarılmalıdır.

Hz. Ali'den gelen rivâyeti de bu ölçü içinde değerlendirir. Ona göre, eğer bu rivâyet sahihse, bu sadece âyetin "dünyada yaptıkları boşa giden ve kendilerini doğru sananlar" kısmına örnek teşkil eder; âyetin tamamı için bir tahsis teşkil etmez. Aynı yaklaşımı Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın yorumu için de uygular. Böylece İbn Atıyye, sahâbe sözlerine değer verirken onları mutlak anlamda bir tefsir değil, tarihsel tecrübenin yansıması olan örneklendirmeler olarak sınırlı tutar.

Bu örnek, İbn Atıyye'nin selef rivâyetleri karşısındaki tutumunu ve tefsir yöntemini açıkça ortaya koyar. O, sahâbe ve tâbiûnun kendi aralarındaki görüş farklılıklarını bağlamsal ve lafzî tutarlılık çerçevesinde değerlendirir; rivâyetleri uzlaştırmak yerine metnin bütünlüğü içinde sınırlandırır. Bu yaklaşım sadece lafzın zahirine değil, siyak-sibaka dayanan eleştirel ve seçici bir dirâyet yöntemidir. Rivâyetleri mutlak şekilde benimsemeyen ama keyfî yorumdan da uzak duran İbn Atıyye, Kur'ân'ın iç bütünlüğünü esas

[15] el-Kehf, 18/103.

[16] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/427.

[17] Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, ed. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dârü Taybe, 1420), 9/200.

[18] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/666.

alarak hüküm çıkarır. Nüzûl sebeplerine dair rivâyetlerde de âyetin lafzı ve bağlamına aykırı daraltıcı yorumlara karşı temkinli davranır. Nahl 28. âyetin tefsirinde bu tutum, nahvî temelli teknik bir çözümleme ile desteklenmektedir.

Örnek 3: Nahl sûresinde geçen şu âyet: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ "Meleklerin, kendilerine zulmeden kimselerin canlarını aldığı zaman, (onlar) hemen teslim olur: 'Biz hiçbir kötülük yapmamıştık!' derler. Hayır, Allah sizin yaptıklarınızı çok iyi bilendir."[19], ölüm anında inançsızlıklarını gizleyip hesap gününde bunu inkâr eden kimselerin halini anlatmaktadır. Ancak âyetin muhatabı hakkında erken dönem müfessirleri arasında farklı rivâyetler aktarılmıştır.

Bu rivâyetlerden biri, İbn Abbas'ın azatlısı olan İkrime'ye (ö. 105/723) aittir. Ona göre bu âyet, Mekke'de iman etmiş ama hicret etmemiş bazı kimseler hakkında nazil olmuştur. Bu kişiler daha sonra Bedir Savaşı'na müşriklerin zorlamasıyla katılmış, savaşta ölmüşlerdir. İkrime bu olayı aktarırken Nahl sûresinin 28. âyetin, işte bu kimseleri kastettiğini söylemiştir. Ancak bu rivâyet, lafzen oldukça benzer olan fakat içerik itibarıyla farklı bir durumu anlatan Nisâ sûresinin 97. âyet ile karıştırılmış görünmektedir. Zira orada açıkça hicret etmeyip inkârcılar arasında kalan ve bu yüzden cezaya uğrayan Müslümanlar söz konusudur. Bu âyette şöyle buyrulur: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ "Kendilerine zulmeden kimselerin canlarını melekler alırken...".

İbn Atıyye, İkrime'nin bu görüşünü tarihsel bağlam ve tefsir geleneği açısından açıkça eleştirir. Şöyle der: "Bu âyetle karıştırmıştır; çünkü âlimlerin ittifakıyla, o (Bedir'de zorla götürülüp ölenler) hakkında nazil olan âyet farklıdır." Böylece İbn Atıyye, nüzûl sebebi rivâyetlerinin lafzî benzerlik üzerinden karıştırılmaması gerektiği ilkesini vurgular ve bu tür rivâyetlere ihtiyatla yaklaşılmasını ister. Yine de İbn Atıyye, rivâyeti bütünüyle dışlamadan önce, nahvî bir imkân önerisi getirir. Der ki: "Bu yoruma göre, 'الَّذِينَ' kelimesini cümleden ayırmak ve bunu mübteda olarak okumak daha uygun olur."[20]

Bu, âyetin anlamını değiştiren bir yapı önerisidir. Mevcut kıraatte "الَّذِينَ" kelimesi, kendisinden önce gelen cümleye bağlı bir ilgi zamiri olarak değerlendirilirken; burada bağımsız bir özne yapılır. Böylece cümle şu şekilde anlaşılır hâle gelir: "O kimseler var ya, melekler onların canlarını alır – onlar nefislerine zulmeden kimselerdir." Bu durumda âyet, bağlamdan koparılmış bağımsız bir cümleye dönüşür ve Bedir olayına dair tarihsel bir durumu anlatabilecek esnekliğe ulaşır. Fakat İbn Atıyye bu yorumu kabul etmez; sadece bu rivâyetin âyete nasıl uydurulabileceğini, dil açısından mümkün olan en zayıf ihtimalle gösterir. Bu açıklama onun kendi görüşü değil, bir tartışma tekniğidir.

Bu örnek, İbn Atıyye'nin nüzûl sebebi rivâyetlerini yalnızca sened üzerinden değil, aynı zamanda içerik, lafız, bağlam ve tarihsel tutarlılık açısından da eleştirdiğini göstermektedir. Üstelik bu eleştiriyi yaparken alternatif anlam imkanlarını nahvî düzlemde dikkate alması, onun sadece rivâyetleri reddeden değil, anlam sınırlarını dilsel yapıyla tayin eden bir dirâyet müfessiri olduğunu da ortaya koyar. Nitekim bu bağlamda İbn Atıyye'nin tutumu, kendisinden önceki müfessirlerden farklılaşmakta, âyetlerin anlam bütünlüğüne bağlı kalarak ve yorumlar arasında denge gözeterek daha sistemli bir tefsir anlayışını ortaya koymaktadır.

Aynı âyetin tefsirine Taberî'ye baktığımızda ise İbn Atıyye'den farklı bir yaklaşım görülmektedir. Taberî, âyeti doğrudan iman etmeden ölen müşriklerin ölüm anındaki haline bağlar ve genel anlamda inkârcıların cezaya uğrayışını anlatır. Bununla birlikte, İkrime'nin Bedir'de ölenlerle ilgili görüşünü de rivâyet zinciri içinde aktarır; fakat bu görüşe herhangi bir itirazda bulunmaz.[21] Yani, metinsel karışıklık riski ya da âyetlerin tarihsel bağlamlarının ayrıştırılması gerektiğine dair bir uyarı yapmaz. Bu açıdan bakıldığında İbn Atıyye'nin bu rivâyeti eleştirmesi ve metin bağlamına aykırı gördüğünü açıkça ifade etmesi, Taberî'nin

[19] en-Nahl, 16/28.
[20] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/347.
[21] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/195.

etkisinden bağımsız ve kendine özgü bir tenkit olarak öne çıkar. İbn Atıyye burada sadece önceki müfessirlerin rivâyet nakil yöntemine yaslanmayan, âyetlerin lafzî tutarlılığını esas alan bağımsız bir dirâyet müdahalesi sergilemektedir.

Yukarıdaki örneklerde, İbn Atıyye'nin âyetin kapsamını daraltan selef rivâyetlerine karşı eleştirel tavrı ortaya konmuştur. Ancak onun tenkidi sadece anlam tahsisiyle sınırlı değildir; lafzî ve bağlamsal bütünlüğe aykırı rivâyetlere karşı da benzer bir titizlik gösterir. Aşağıda ele alacağımız başlıkta, bağlam merkezli eleştirilerin öne çıktığı örnekler irdelenecektir.

4. Âyetin Bağlamı ve Siyak-Sibakına Aykırı Rivâyetlerin Eleştirisi

Bu bölümde, İbn Atıyye'nin Kur'ân'ı tefsir ederken lafzî ve bağlamsal tutarlılığı esas alarak, siyak ve sibaka uymayan selef rivâyetlerine nasıl yaklaştığı incelenecektir. Müfessir yalnızca rivâyetin içeriğine değil, âyetin metinsel bütünlüğüne de dikkat etmekte; bağlamla örtüşmeyen yorumları dilsel ve aklî gerekçelerle reddetmektedir. Bu yaklaşım özellikle rivâyetlerin iniş bağlamı ve semantik akışla uyumu üzerine kuruludur. Ahkâf (46/17), Şûrâ (42/24) ve İbrahim (14/7) sûrelerinde geçen üç âyette bu yöntemin nasıl uygulandığı gösterilecektir.

Örnek 1: Aḥkâf sûresinin 17. âyeti, anne-babasına isyan eden, onları küçümseyen ve ahiret inancını reddeden bir kişiyi tasvir etmektedir. Âyetin hemen öncesinde iman eden ve ebeveynine güzel davranan kişi anlatıldıktan sonra, onun tam zıddı olan bir karakter örneği verilir. Kur'an şöyle buyurur:

> ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ *"Anne babasına: 'Öf size! Beni, benden önce nice nesiller gelip geçmişken, kabirden çıkarılacağımla mı tehdit ediyorsunuz?' diyen kimse (vardır); halbuki onlar Allah'a sığınarak: 'Yazıklar olsun sana! İman et, çünkü Allah'ın vaadi gerçektir!' demektedirler. O ise: 'Bu, önceki nesillerin masallarından başka bir şey değil' der."*

Bu âyetle ilgili olarak bazı rivâyetlerde, söz konusu kişinin Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahman olduğu belirtilmiştir. Bu görüş İbn Abbas'tan naklen Taberî'de yer almakta, ayrıca Mervân b. Hakem ve Katâde (ö. 117/735) gibi isimler tarafından da dile getirilmektedir.[22] Mervân b. Hakem, Abdurrahman b. Ebû Bekir'in Hz. Muaviye döneminde halifeliğin Yezîd'e devredilmesine karşı çıkışı sırasında onu bu âyette geçen kişiyle özdeşleştirmiştir. Bu olay üzerine Hz. Âişe, Mervân'ı sert şekilde reddetmiş ve bu âyetin kardeşi hakkında inmediğini, kendisinin âyetin kime dair olduğunu bildiğini ifade etmiştir.[23] Ancak İbn Atıyye bu rivâyetleri sadece isnad açısından değil, içerik ve bağlam yönüyle de açıkça eleştirir.

İbn Atıyye, âyetin belirli bir kişiye tahsis edilmesine karşı çıkar. Âyetin bağlamı ve genel ifade tarzı göz önüne alındığında, burada "الذي" isminin cins ismi olarak kullanıldığını, tıpkı bir önceki âyetteki "الإنسان" kelimesi gibi genel bir duruma işaret ettiğini belirtir. Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde gibi müfessirlerin bu görüşünü esas alarak, bu âyetin her çağda anne-babasına isyan eden, ahireti inkâr eden kimseleri kapsayan genel bir ilkeye işaret ettiğini savunur. Ona göre âyetin belirli bir sahâbîye tahsisi hem metnin umûmuna aykırıdır hem de adaletsizlik olur. Bu bağlamda şöyle der: "En doğru olan, bu âyetin bu nitelikleri taşıyan herkes hakkında genel olmasıdır. Abdurrahman veya başka herhangi bir mümin kastedilmemiştir."[24]

İbn Atıyye bu yaklaşımını hem bağlamsal (siyak) hem de kelâmî-tarihî gerekçelerle temellendirir. Âyetin sonunda yer alan "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ" ifadesi bu kişilerin geçmiş ümmetlerde helâke uğrayan kâfirlerle aynı akıbeti paylaşacağını bildirir. İbn Atıyye'ye göre bu ifade, Abdurrahman gibi imanla ölmüş bir sahâbeye yönelik olamaz. Nitekim onun İslâm'a katkılarını özellikle Yemâme Savaşı'ndaki

[22] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/118.
[23] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/622.
[24] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/622.

kahramanlığı üzerinden hatırlatarak âyetin ona isnat edilmesini itikadî bakımdan imkânsız bulur.[25] Özellikle Mervân b. Hakem'in Abdurrahman'la ilgili siyasi gerilim bağlamında bu âyeti kullanmasını da ideolojik bağlamlı suistimal olarak değerlendirdiği sezilmektedir.

Bu örnekte İbn Atıyye, selef kaynaklı "âyetin belirli bir şahıs hakkında indiği" yönündeki rivâyetleri hem âyetin lafzî umumiyeti hem de bağlamsal ve tarihsel tutarsızlıkları nedeniyle eleştirmektedir. Özellikle Abdurrahman b. Ebû Bekir'e dair yapılan tahsisî yorumu reddetmesinin temel gerekçesi, âyette bahsedilen kişinin küfre sapmış, ahireti inkâr etmiş ve anne-babasına isyan etmiş biri olarak tasvir edilmesidir. Oysa İbn Atıyye'ye göre Abdurrahman, Yemâme Savaşı gibi olaylardaki İslâm'a katkısıyla tanınan, faziletli bir sahâbîdir. Bu durumda âyetin ona tahsisi hem anlam bütünlüğüne aykırı hem de sahâbe adaletine zarar verici bir yorum olur. Bu tercihi yaparken İbn Atıyye, rivâyetleri tarihî ve kelâmî verilerle sorgulamakta; âyetin lafzî ve bağlamsal anlamını önceleyerek tercihini genel (umûmî) yorumdan yana kullanmaktadır. Böylece âyetin anlam sınırlarını keyfî isnatlardan arındırarak sağlam bir metodolojik zemine oturtmaktadır. Tıpkı Ahkâf âyetinde olduğu gibi, Şûrâ sûresinin 24. âyetin yorumunda da İbn Atıyye, bağlamı dikkate almaksızın yapılmış bir tefsir yaklaşımını eleştirmiş ve bağlamla örtüşmeyen rivâyete karşı tercihini açıkça ortaya koymuştur.

Örnek 2: Şûrâ sûresinin 24. âyeti, müşriklerin Hz. Peygamber hakkındaki en ağır ithamlarından biri olan "Allah'a iftira" isnadına karşı getirilen güçlü bir reddiyeyi içermektedir. Âyetin bağlamı, bu tür bir iftiranın Allah'ın mutlak kudreti ve ilmi karşısında mümkün olamayacağını vurgulayarak vahyin sahihliğini temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede Yüce Allah şöyle buyurur:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ۖ فَإِنْ يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ ۗ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ ۚ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾

"Yoksa, 'Allah'a iftira etti' mi diyorlar? Eğer Allah dilerse senin kalbini mühürler. Allah bâtılı siler ve sözleriyle hakkı gerçekleştirir. Şüphesiz O, sinelerde olanı hakkıyla bilendir."

Bu âyetin tefsirinde, selef kaynaklı iki önemli görüş nakledilir. Birincisi, Mücâhid b. Cebr'in (ö. 103/721) yorumudur. Ona göre "kalbin mühürlenmesi", "Allah'ın Hz. Peygamber'i müşriklerin eziyetlerine karşı sabırla desteklemesidir." Bu yorum âyeti psikolojik ve ahlaki bir destek anlamında yorumlamaktadır. Diğer görüş ise Katâde'ye aittir ve ona göre bu ifade, "Allah'ın dilerse Peygamber'e Kur'an'ı unutturabileceği, kalbini mühürleyerek anlamasını ve konuşmasını engelleyebileceği" şeklindedir. Bu ikinci yorum, âyeti müşriklerin ithamına doğrudan bir cevap ve reddiye olarak anlamlandırır.

İbn Atıyye bu iki selef yorumu arasında açık bir tercih yapar ve tercihini Katâde'nin görüşünden yana kullanır. Mücahid'in tefsirini aktardıktan sonra eleştirel bir değerlendirmede bulunarak, "Bu tevil, müşriklerin Hz. Peygamber'i iftira ile suçlamalarına yönelik bir reddiye içermemektedir" der.[26] Böylece İbn Atıyye'nin tercihinde âyetin bağlamı**,** amacı ve muhatapların iddialarına verilen cevaplar belirleyici olur. O lafzî anlamı, dilsel kullanımı ve bağlamsal uyumu esas alarak, bir rivâyeti diğerine üstün tutmakta; sadece rivâyetin isnadına ya da nakline değil, içerik ve işlevine de yoğunlaşmaktadır. Müfessirin bu yaklaşımı**,** birden çok selef görüşü arasında tercih yaparken bağlamsal tutarlılığı ve Kur'an'ın genel anlatı çizgisini esas aldığını gösterir.

Nitekim bu tercihiyle İbn Atıyye, tefsir tarihinde söz konusu iki rivâyet arasında açık kıyaslamaya giren ilk isimlerden biri olarak öne çıkar. Zira Taberî, bu âyeti tefsir ederken her iki görüşü nakleder fakat tercih ya da tenkitte bulunmaz.[27] Bu bakımdan Mücahid'in teviline yönelik doğrudan eleştirinin ilk kez İbn Atıyye tarafından yapıldığı söylenebilir. Daha sonraki yüzyılda İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fî Eymâni'l-Kur'ân* adlı eserinde bu yoruma daha sistematik bir eleştiri getirir. İbn Kayyim, âyetin bağlamı, Arap dilinde "kalbin mühürlenmesi" tabirinin sabırla ilişkilendirilemeyeceği gibi gerekçelerle Mücahid'in yorumunu beş maddede reddeder.[28] Bu yönüyle bakıldığında, İbn Atıyye'nin getirdiği ilk eleştirel yaklaşımın İbn Kayyim üzerinde etkili olduğu düşünülebilir.

[25] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/622.
[26] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/514.
[27] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/503.
[28] İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aymâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2019), 2/426-428.

Bu âyet örneğinde İbn Atıyye'nin selef rivâyetleri karşısında sadece nakil yapmakla yetinmediği, özellikle Mücahid'in yorumunu bağlam dışı ve âyet maksadına aykırı bulduğu görülmektedir. Müfessir, Katâde'nin yorumunu tercih ederken âyetin lafzî anlamını, müşriklerin ithamına karşı geliştirilen mantıklı cevap yapısını ve "mühürleme" kelimesinin Arap dilindeki kullanımını esas almıştır. Böylece anlamı daraltan veya maksadı zayıflatan rivâyetleri eleştirmiş, tercihini ise lafız-bağlam-mantık bütünlüğüne dayandırmıştır. Ayrıca, Mücahid'in teviline yönelik ilk doğrudan eleştirinin ona ait olması ve Taberî'nin herhangi bir değerlendirmede bulunmaması, onun bu konuda öncü bir tavır sergilediğini göstermektedir. Bu çerçevede İbn Atıyye'nin yöntemi, hem tercih ettiği rivâyetin gerekçesini açıklar niteliktedir hem de eleştirdiği yorumun dayanaklarını sorgulayarak ilmî bir tavır ortaya koyar. Benzer şekilde İbrahim sûresi 7. âyette geçen "لَأَزِيدَنَّكُمْ" ifadesine dair anlam daraltıcı veya bağlama aykırı yorumlar karşısında da İbn Atıyye'nin dirâyet temelli bir tercih yaptığı görülmektedir.

Örnek 3: İbrahim sûresinin 7. âyeti, Allah Teâlâ'nın kullarına yönelik hem bir uyarı hem de bir vaat taşıyan şu ifadeyi içerir: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ "Eğer şükrederseniz, elbette size artırırım." Âyetin bağlamı, Hz. Musa'nın kavmine hitaben yaptığı konuşmayı aktarır. Allah'ın onları Firavundan kurtararak birçok nimete kavuşturduğu hatırlatılır ve bu nimetlere karşılık şükür etmeleri durumunda, Allah'ın onları daha fazla nimete kavuşturacağı bildirilir. Ancak âyette geçen "artırım" ifadesinin neyi kapsadığı konusunda erken dönem müfessirler arasında yorum farklılıkları ortaya çıkmıştır.

Taberî, bu âyette geçen "artırım" ifadesini sadece Allah'ın maddî nimetlerinin çoğaltılması anlamında yorumlar. Hasan el-Basrî, Ali b. Sâlih (ö. 151/768) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi bazı selef âlimlerinin bu âyeti "Allah size itaati artırır" şeklinde anlamalarını ise bağlamsal açıdan eleştirir. Şöyle der:

> "Bu sözün anlaşılır bir yönü yoktur. Çünkü âyetin bağlamında itaate dair bir vurgu bulunmamaktadır. Musa'nın kavmine hitabında, Allah'ın nimetleri hatırlatılmış, ardından da bu nimetlere karşı şükretmeleri istenmiştir. Dolayısıyla 'artırım'ın anlamı da bu bağlamla uyumlu olarak, nimetlerin artırılması şeklinde olmalıdır. Ancak eğer maksat şuysa —yani şükürle Allah'a itaat ederseniz, Allah size daha fazla şükretmeyi kolaylaştıracak imkânlar sunar— bu, kabul edilebilir bir yorumdur."[29]

Görüldüğü üzere, Taberî burada bağlamı merkeze alır ve lafzın öncesi-sonrasını dikkate alarak itaat yorumunu ikincil, hatta şartlı bir ihtimal olarak değerlendirir. Bu onun bağlamsal tutarlılığı önceleyen klasik yöntem anlayışının bir yansımasıdır. İbn Atıyye ise bu konuda farklı bir tutum benimser. Taberî'nin zayıf bulduğu "artırımın itaate dair olduğu" yönündeki yorumu savunur ve açıkça onunla ihtilafa düşer: "Taberî, Süfyân ve Hasan'dan gelen bu yorumu aktarmış ve zayıf bulmuştur. Ancak bu onun dediği gibi değildir. Aksine bu görüş güçlü ve güzeldir; üzerinde düşünülmeye değerdir."

İbn Atıyye'ye göre burada geçen artırma yalnızca dünyevî nimetleri değil, aynı zamanda kulluk, itaat ve manevî nimetleri de kapsayabilir. Ona göre Allah'ın artırımı yalnızca maddî boyutla sınırlanamaz. Aynı zamanda bazı âlimlerin, bu artırmanın ahiret nimetlerini de kapsadığına dair yorumunu aktarır ve bunu da uygun bulur: "Bu doğrudur ve mümkündür. Allah hem dünyada nimetlerini artırabilir hem de ahirette mükâfatını çoğaltabilir."[30]

Bu örnek, İbn Atıyye'nin selef rivâyetlerine yönelik doğrudan bir eleştirisi olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü burada eleştirdiği kişi, rivâyetleri nakleden selef değil, o rivâyetleri bağlama aykırı bulduğu için reddeden Taberî'dir. Yani İbn Atıyye, selefin yorumunu tercih etmiş, Taberî'nin buna dair tenkidini zayıf bulmuştur.

Sonuç olarak bu örnek, İbn Atıyye'nin yalnızca selef rivâyetlerini eleştirmekle yetinmeyip, önceki müfessirlerin dirâyet temelli yorumlarını da eleştirebildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu da onun sadece rivâyetler karşısında değil, tefsir yöntemleri arasında da seçim yapan bağımsız bir müfessir olduğunu ortaya koyar. Benzer şekilde, İbrahim suresi 7. âyette geçen "لَأَزِيدَنَّكُمْ" ifadesine dair

[29] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/602.

[30] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/225-26.

anlam daraltıcı veya bağlama aykırı yorumlar karşısında da İbn Atıyye'nin dirâyet temelli bir tercih yaptığı görülmektedir. İbn Atıyye'nin bağlam merkezli eleştirilerinde dikkat çeken ortak nokta, metin içi tutarlılığı koruma çabasıdır. Bunun bir adım ötesinde ise lafzî yapıya ve nahvî düzene yönelik eleştiriler yer alır. Şimdi ele alınacak örneklerde, selef rivâyetlerinin âyetteki nahvî yapı, kelime tercihleri ve sözdizimi ile çelişip çelişmediği üzerinde durulmaktadır.

5. Lafzî Yorumlara Aykırı Rivâyetlerin Eleştirisi

Bu bölümde İbn Atıyye'nin lafzî anlamla doğrudan çelişen rivâyetlere yönelik eleştirileri ele alınacaktır. Bu çerçevede, anlamı zorlayan veya lafzî bağlamı ihmal eden selef rivâyetlerine karşı eleştirel bir tutum takınmakta; âyetin kendi iç yapısı ile uyumlu olmayan yorumları reddetmektedir. Bu yaklaşımında hem Arap dili kurallarına hem de metinsel bağlama yaslanan dirâyet yöntemini sürdürmektedir. Bu bağlamda Kehf sûresinin 79. âyetinin tefsiri örnek olarak incelenecektir.

Kehf sûresindeki kıssada, Hızır'ın yaptığı sıra dışı eylemler tek tek açıklanırken, gemiyi delme sebebiyle ilgili olarak Kur'ân şöyle der: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾. *"Gemi, denizde çalışıp geçimini sağlayan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu hâle getirmek istedim. Çünkü arkalarında her sağlam gemiyi zorla alan bir kral vardı."*[31]. Âyette geçen وَرَاءَهُم kelimesi, burada "arka" anlamında kullanılsa da erken dönemden itibaren bu kelimenin taşıdığı anlam ve yön bildirimi tartışma konusu olmuştur. Tâbiîn âlimlerinden Katâde bu âyeti şöyle yorumlamıştır: "Onların arkalarında bir kral vardı" âyetinde geçen "وراءهم", "önlerinde" anlamındadır. Görmüyor musun, Allah "وَمِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ" *"onların arkalarında cehennem vardı"*[32] buyurmuştur. Hâlbuki cehennem önlerindedir."[33]

Katâde burada, kelimeyi doğrudan "ön" anlamında kullanan ilk müfessirdir, fakat "وَرَاء" kelimesi ezdâddandır[34] gibi bir dil kuralı da zikretmez. Onun amacı bağlama dayalı anlamlandırmadır: Cehennem örneğiyle âyette geçen "arka" kelimesinin aslında gelecekte karşılaşılacak bir şeyi kastettiğini, dolayısıyla "ön" anlamı taşıdığını belirtmektedir. Bu yorum daha sonra dilciler tarafından sistemleştirilmiş ve "وراء" kelimesi, hem "ön" hem de "arka" anlamına gelebilen ezdâd (zıt anlamlı) kelimeler sınıfına dahil edilmiştir. Ancak bu gelişmelerin ardından, başta Taberî ve ardından İbn Atıyye olmak üzere bazı müfessirler, "وَرَاء" kelimesinin ezdâd oluşunu reddetmek ve lafzı sadece 'arka' anlamıyla sınırlamak için bilinçli bir çaba göstermişlerdir. Bu iki müfessir de âyetin anlamını "ön" yönünde okumanın Kur'ân'ın lafzî istikrarı açısından sakıncalı olduğunu düşünmüş; dolayısıyla kelimenin "ön" anlamında kullanılmasını dilsel bir serbestlik değil, yanlış yönlendirme olarak değerlendirmişlerdir. Bu yönüyle onların tutumu, tevil ve anlam genişliğine karşı daha sınırlayıcı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

İbn Atıyye bu bağlamda, "وَرَاء" kelimesini ezdâd kategorisinden çıkarabilmek için dikkat çekici bir mantık yürütür. Der ki, bu kelime burada kendi asli anlamıyla, yani "arkalarında" anlamındadır. Fakat yön bildirimi değil, zaman bildirimi kastedilmektedir. Ona göre Arapçada "ön" olan şey, zaman çizgisinde önceden gerçekleşmiş olan olayları; "arka" olan ise sonradan olacakları gösterir. Bu nedenle, gemicilerin yolculuğu zaman bakımından önce, kralın gasbetme eylemi ise sonra geldiği için kral, zaman dizisinde "arkalarındadır". Bu açıklamayı güçlendirmek için Kur'ân'daki başka örneklere atıf yapar:

[31] el-Kehf, 18/79.
[32] el-Câsiye, 45/10.
[33] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/82.
[34] Ezdâd "zıdd" kelimesinin çoğulu olup sözlük anlamı "zıtlar" demektir. Bir şeyin zıddı, o şeyin aynı anda bir arada bulunması mümkün olmayacak derecede tersidir. Terminolojik anlamda ise birbirine zıt iki mana ifade eden kelimelere denmektedir. Örneğin "bey'" (البيع) kelimesi, hem satmak hem satın almak için kullanılmaktadır. bk. Zakir Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024), 84.

Örneğin Tevrat ve İncil'in Kur'ân'dan önce geldiğini bildiren ayette "بَيْنَ يَدَيْهِ" ifadesi kullanılır; yani "önünde"[35]. Bu durumda "ön" kelimesi, zaman açısından önce gelmiş vahiyleri ifade etmektedir. Aynı şekilde Câsiye sûresi 10. âyetteki "وَمِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ" ifadesi de henüz karşılaşılmamış olan bir azabı belirtir. Cehennem burada onların arkasında değildir, fakat zaman açısından henüz yaşanmamış, yani ileride başlarına gelecek olan bir şeydir.[36] Dolayısıyla İbn Atıyye bu tür ifadelerde yön anlamının değil, kronolojik sıranın esas alındığını ve bu yüzden "arka" kelimesinin kendi lafzî anlamında kaldığını savunur.

Taberî de benzer şekilde Katâde'nin yorumunu aktarır, fakat onun dilsel gerekçesini şiir örneklerine dayalı bir açıklama ile eleştirir. Ona göre "وراء" kelimesi Arap şiirinde bazen "ön" anlamında kullanılmıştır; örneğin "falan çöl arkamda kaldı" denirken aslında henüz girilmemiş, önde duran bir çöle işaret edilir. Fakat bu tür kullanım zaman ve soyut şeyler içindir; mekânsal yönü belirli, somut bir nesne için "karşında duran kral"a "arkandaki kral" denemez. Ona göre bu tür ifadeler mecaz olabilir ama lafzî gerçekliğe zarar vermemelidir. Bu sebeple Taberî de âyetteki "arkalarında kral vardı" ifadesini somut anlamıyla arka olarak kabul eder. Ancak krala giden yollar dönüşte onun bölgesine uğrayacaksa, bu takdirde bu kullanım "gerçek arka" olarak da yorumlanabilir.[37]

Bu örnek, İbn Atıyye'nin selef rivâyetlerini değerlendirirken yalnızca isnad ve anlam açısından değil, lafızların sınırlarını koruma ve Kur'ân'ın anlam istikrarını muhafaza etme yönünden de dikkatli davrandığını gösterir. Taberî'nin bu konudaki dilsel duyarlılığı ise İbn Atıyye'nin yaklaşımında açık bir iz bırakmıştır. Her iki müfessir de kelimenin anlamını bağlamla açıklamaya çalışırken, lafzın dışına çıkan anlam genişlemelerine karşı bir tür anlam disiplinini tesis etmeyi hedeflemiş görünmektedir. Bu yönüyle, burada yorum alanını daraltan ve lafzın zahirine bağlı kalan bir anlayışın izleri görülmektedir. Bazı rivâyetler ise doğrudan Kur'an'ın açık hükümleriyle veya sahih hadislerle çelişen mahiyettedir. İbn Atıyye, bu tür rivayetleri yalnızca lafzî gerekçelerle değil, daha üst düzeyde bir otorite olan nass ile karşılaştırarak eleştirmektedir. Şimdi bu yaklaşımın örneklendiği âyet yorumlarına geçilecektir.

6. Rivâyetlerin Kur'ân veya Hadis ile Çelişmesi Sebebiyle Reddedilmesi

İbn Atıyye'ye göre bir rivâyetin sahâbe ya da tâbiîne ait olması, onu sorgusuz kabul etmek için yeterli değildir. Kur'ân'ın lafzına, bağlamına veya sahih hadislere aykırıysa, bu tür yorumları eleştirmekte ve gerekirse reddetmektedir. Onun dirâyet yöntemi, rivâyetleri Kur'ân ve sahih sünnetle uyum içinde değerlendirmeye dayanır. Rivâyet ile sahih hadis çatıştığında tercihini sahih hadisten yana kullanır. Kehf sûresinin 64 ve 73. âyetlerin tefsiri bu yaklaşımı açıkça ortaya koyar.

Örnek 1: Kehf sûresi'nin 64. âyeti, Hz. Musa ile yardımcısı Yûşâ'nın kaybettikleri balığın izini sürerek geri döndükleri noktayı anlatır. Bu olay Hızır'la buluşmanın hemen öncesindeki kritik aşamadır. Ayette şöyle buyrulur: ﴿فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ *"Bunun üzerine izlerini takip ederek geri döndüler."* Bunun hemen ardından gelen âyette ise buluşma gerçekleşir: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا﴾ *"Derken kullarımızdan bir kul buldular…"*[38]

Klasik kaynaklarda yer alan bazı rivâyetlerde Hz. Musa'nın Hızır'la bir adada, denizin içinde karşılaştığına dair anlatımlar yer alır. Bu rivâyetlerin en meşhurlarından biri İbn Abbas'tan Avfî (ö. 111/729-30) yoluyla nakledilmiştir. Rivayete göre: "Hz. Musa, asasını kullanarak suyu yarıyor ve balığın izini takip ediyordu. Balık geçtiği yerleri kupkuru hale getiriyor, hatta taş gibi yapıyordu. Bu olağanüstü manzarayı seyreden Musa, balığı takip ederek denizdeki adalardan birine ulaşıyor ve Hızır'ı orada buluyordu."[39]

[35] el-Kehf, 18/12.
[36] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/647.
[37] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/83.
[38] el-Kehf, 18/65.
[39] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/73-74.

İbn Atıyye bu rivâyeti açık şekilde eleştirerek şöyle der: "Bazı müfessirler, balığın geçtiği yerin taşlaştığını ve Musa'nın oradan geçerek denizdeki bir adaya ulaştığını söylemiştir. Oysa Kur'an'ın ve sahih rivâyetlerin zahiri, Hızır'ın sahilde bulunduğunu göstermektedir. Bunu ispat eden delil ise Allah Teâlâ'nın "Bunun üzerine izlerini takip ederek geri döndüler" sözüdür."[40] Bu eleştirinin temelinde yalnızca lafzî anlam değil, aynı zamanda âyet bağlamının sunduğu anlatı düzeni yer almaktadır. Kur'an'ın 60–65. âyetleri arasında olaylar açık bir mekânsal sıralamaya sahiptir:

- Hz. Musa ve Yûşâ, iki denizin birleştiği yere doğru yürür,
- Yolda balığı unutur ve fark etmeden geçip giderler,
- Sonra aynı yolu izleyerek geri dönerler,
- ve buluşma gerçekleşir.[41]

Dolayısıyla "izlerini takip ederek geri dönmek", Hz. Musa'nın daha önce yürüdüğü karasal bir güzergâha döndüğünü gösterir. İbn Atıyye'ye göre bu, deniz içinde taşlaşmış bir yolda yürümek gibi olağanüstü bir mucizeye değil, normal bir kara yolculuğuna işaret eder. Bu nedenle balığın adaya götürdüğü ve Hz. Musa'nın deniz içinde yürüyerek Hızır'ı orada bulduğu anlatımı hem âyetin lafzına hem de olayların mekânsal ve anlatı bağlamına doğrudan aykırıdır. Ayrıca bu tür olağanüstü anlatımlar, Kur'an kıssalarının sade yapısıyla da çelişir. İbn Atıyye her ne kadar "isrâiliyyât" kelimesini doğrudan kullanmasa da bu tür sembolik, doğaüstü detaylar içeren rivâyetleri, Kur'an'ın metniyle çeliştikleri takdirde reddetmekten çekinmez. Bu tavır onun rivayetleri Kur'an'ın anlam bütünlüğü çerçevesinde ve dikkatle değerlendirme anlayışının önemli bir yönünü oluşturur. Bu noktada aynı rivâyeti tefsirinde aktaran Taberî onu olduğu gibi nakleder; değerlendirme, tercih ya da eleştiri sunmaz. Bu da İbn Atıyye'nin sadece nakilci bir tavırla yetinmeyip rivâyetleri âyet metniyle karşılaştırarak süzen ve gerektiğinde reddeden ilk klasik müfessirlerden biri olduğunu ortaya koyar.

Bu örnek, İbn Atıyye'nin selef kaynaklı bir rivâyeti hem âyet metninin lafzî anlamı hem de âyetlerin sunduğu anlatı bağlamı ile çeliştiği gerekçesiyle eleştirdiğini açıkça göstermektedir. Eleştirdiği rivâyet, Hz. Musa'nın Hızır'ı denizdeki bir adada bulduğunu söylerken; Kur'an açık biçimde Musa'nın karasal bir iz takip ederek geri döndüğünü ifade etmektedir. İbn Atıyye bu çelişkiyi vurgulayarak rivâyeti reddetmiş, tercihini Kur'an'ın zahirinden yana kullanmıştır. İbn Atıyye'nin rivâyetleri, sahih hadisle çelişmesi nedeniyle eleştirdiği örnek ise Kehf sûresinin 73. ayetin tefsirinde Übey b. Ka'b'tan gelen yorumla ilgilidir.

Örnek 2: Hz. Musa ile Hızır arasındaki kıssanın ikinci bölümünde, Hz. Musa'nın sabır göstereceğine dair verdiği sözün ardından Hızır gemiyi delerek zâhiren garip ve kabul edilemez bir iş yapar. Bu olay karşısında dayanamayan Hz. Musa sebebini sorar. Hızır ise kendisine daha önce söz verildiğini hatırlatarak onu kınar. Bunun üzerine Hz. Musa şöyle der: ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾ *"Unuttuğum şeyden dolayı beni sorgulama ve işimi zorlaştırma."*[42] Bu âyet, Hz. Musa'nın Hızır'a verdiği "soru sormama" sözünü bozmuş olması üzerine özür beyan ettiği yerdir. Ancak bu özrün "unutma" gerekçesiyle dile getirilmesi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bunlardan biri ise sahâbî Übey b. Kâ'b'a aittir. Ona göre Hz. Musa burada gerçekten unutmuş değildir; "unutmuş gibi davranmıştır." Übey b. Kâ'b şöyle demiştir: "O (Musa) unutmamıştı; fakat bu sözün dolaylı ifadelerindendi (من معارض الكلام)."[43]

Bu tür dolaylı söylemler, Arap edebiyatında muhatabın tepkisini yumuşatmak veya kırıcı olmadan bir mesaj iletmek için kullanılan tevriye veya kinaye şeklindeki ifadelerdir. Yani kişi gerçekte doğruyu gizlemeden, doğrudan da söylemeden karşı tarafa ima yoluyla bir durumu anlatır. İbn Atıyye bu yorumu metin bağlamında anlamlı bulur ve detaylandırır. Ona göre Hz. Musa, geminin delinmesi gibi apaçık zarara yol açan bir davranışı görünce, bunu sormanın sözleşme kapsamı dışında olduğunu düşündü. Soru sormayı bir ihlâl değil, gerekli bir müdahale olarak gördü. Fakat Hızır'ın anlaşmayı çok daha genel

[40] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/632.
[41] el-Kehf, 18/60-65.
[42] el-Kehf, 18/73.
[43] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/73.

anlamda (soru, itiraz, inkâr dâhil) yorumladığını fark edince, durumu kurtarmak için dolaylı ve yumuşak bir üsluba başvurdu. Bu bağlamda "unutmadım" da demedi, "ahdi ihlâl ettim" de demedi. Yalnızca yorumlanabilir ve çok anlamlı bir ifade kullandı: *"Beni unuttuğum şey yüzünden kınama."* İbn Atıyye bu ifadeyi şu şekilde açıklar:

"Bu söz hem özür beyanı hem de nezaket ifadesidir. Açıkça 'ahdi unuttum' dememiştir ama bu anlam ima edilir. Aynı zamanda 'unutmadım ama bunu bir ihlâl olarak da görmüyorum' anlamı da barındırır. Böylece hem anlaşmayı ihlâl etmediğini söylemiş olur hem de Hızır'ın tepkisini hafifletmiş olur." [44]

Ancak İbn Atıyye Übey b. Kâ'b'ın bu yorumunu desteklemesine rağmen, bu görüşü sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirir. Sahih-i Buhârî'nin tefsir bölümünde yer alan bir hadiste, Hz. Peygamber (s.a.v.) açıkça şöyle buyurur: *"Musa'nın ilk sorusu gerçekten bir unutmaydı."*[45] İbn Atıyye bu hadisi esas alarak Übey'in yorumunun sahih nakille çatıştığını ve bu nedenle geçerli olmayacağını belirtir. Dolayısıyla âyette geçen "unutma" ifadesi burada hakiki anlamıyla, yani sözleşmenin zihnen unutulması şeklinde anlaşılmalıdır.[46] Aynı âyetin tefsirinde Taberî de çeşitli görüşleri aktarır. Bazı müfessirler "unutmak" kelimesinin "terk etmek, ihmal etmek" anlamında kullanıldığını, yani Musa'nın gerçekten unutmadığını ama ahdi yerine getirmediğini ileri sürerler. Bazılarına göre ise bu söz bir mazeret değil, itiraz içeren bir sorgulamadır. Taberî bütün bu yorumları verdikten sonra Hz. Peygamber'in açıklamasına dayanarak şunu söyler: "Doğru olan, Hz. Musa'nın gerçekten unutarak sorduğudur. Çünkü sahih hadis bu âyetin anlamını bu şekilde açıklamıştır."[47]

İbn Atıyye de bu görüşe katılır ve cumhurun da bu görüşte olduğunu belirtir. Bununla birlikte Mücâhid'in "Musa'nın birinci sorusu unutma, ikincisi şartlı, üçüncüsü ise kasıtlıydı" şeklindeki yorumunu da aktarır. Ancak bu görüşü de hem aklen hem lafzen zayıf bulur. Çünkü kıssanın her aşamasında Hızır'ın şartlı uyarısı vardır ve Hz. Musa'nın bilinçli olarak anlaşmayı ihlâl etmiş olması uzak bir ihtimaldir.[48]

İbn Atıyye burada bir denge kurar: Ne sahâbenin edebî-belâgî yorumunu tümden reddeder, ne de hadisle sabit olan manaya aykırı bir tercihte bulunur. Übey b. Kâ'b'ın yorumunu edebî olarak takdir eder ama hadisin bağlayıcılığı karşısında ilmî bir tercih yapar. Bu örnekte İbn Atıyye, sahâbeye nispet edilen bir yorumla Hz. Peygamber'den gelen sahih bir hadis arasında kaldığında, tercihini sünnete dayalı metinsel yorumdan yana kullanmıştır. Rivâyeti değerlendirirken lafzî çok anlamlılık, edebî dil kullanımı, sünnetin açıklayıcılığı ve âyet bağlamı gibi ölçütleri birlikte kullanmış; böylece sadece bir rivâyeti nakletmekle kalmamış, rivâyetlerin anlam sınırlarını ilmî esaslara göre sorgulamıştır. Ayrıca sahâbenin hadisle çelişen yorumuna yönelttiği bu ölçülü eleştiri, onun metne bağlı ama eleştirel tutumunu ve yorum yapma ile sahih rivâyete teslimiyet arasındaki dengeyi nasıl kurduğunu göstermektedir. Bu yönüyle İbn Atıyye'nin tavrı, hem klasik tefsir geleneği içindeki yorum sınırlarını tayin etme çabalarının hem de rivâyet tenkidi usulünün örneklerinden biridir.

Burada "Hz. Peygamber'in açık beyanı varken sahâbeden biri neden buna aykırı bir yorumda bulunmuştur?" sorusu akla gelebilir. Übey b. Kâ'b gibi önde gelen sahâbîlerin Hz. Peygamber'den gelen açıklamalara rağmen görüş beyan etmeleri, onların bu tür ifadeleri bazen nübüvvetin bir beyanı değil, bir içtihadı veya olayın özet niteliğinde bir tasviri olarak değerlendirmeleriyle açıklanabilir. Nitekim sahâbe dönemi, hadislerin bağlayıcılığı konusunda bugünkü anlamda sistematik ölçütlerin henüz yerleşmediği bir dönemdir. Bu nedenle sahâbîler, özellikle Kur'an'ın edebî yapısına dair âyetlerde, gelen rivâyetle zâhiren çelişen edebî veya belâgat yönlü yorumlar geliştirebilmişlerdir. Übey b. Kâ'b'ın yorumunda da görüldüğü gibi "unutma" ifadesi Hz. Musa'nın Hızır'ın tepkisini yumuşatmak amacıyla kullandığı bir edebî tevriye olarak anlaşılmış, bu da sahih hadisi tamamen reddetmeden alternatif bir anlam ihtimali sunma çabası olarak değerlendirilmiştir.

[44] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/637.
[45] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail Buharî, *el-Câmiu's-sahîh* (Y.y.: Daru Tavki'n-Necat, 1422), "Kitâbu'l-eymen ve'n-nuzûr", 138.
[46] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/637.
[47] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/74.
[48] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/637.

İbn Atıyye'nin rivâyet eleştirilerinde dikkat çeken bir diğer husus, tarihî ve coğrafî gerçeklikle uyuşmayan anlatımlara karşı takındığı tutumdur. Özellikle peygamberlerin yaşadığı bölgelerle ilgili rivâyetleri, bağlamlarına göre değerlendirir ve tutarsız bulduklarını eleştirir. Sonraki başlıkta bu yaklaşımını yansıtan örneğe yer verilecektir.

7. Tarihî ve Coğrafî Tutarsızlık Sebebiyle Reddedilen Rivayetler

Bu bölümde, İbn Atıyye'nin bazı selef rivâyetlerini tarihî ve coğrafî gerçeklikle çeliştikleri gerekçesiyle nasıl eleştirdiği ele alınacaktır. Özellikle kıssa anlatılarında geçen bilgileri, rivâyetin senedinden çok içeriğini esas alarak değerlendirir. Onun bu yaklaşımı, rivayetleri aklî, tarihî ve bağlama uygun biçimde değerlendirdiğini gösterir. Mü'minûn sûresinin 50. âyeti bu bağlamda değerlendirilerek onun nasıl bir tarihsel tutarlılık arayışı içinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Örnek 1: Mü'minûn sûresinin 50. âyeti, Hz. Meryem ve oğlu Hz. İsa'nın, "korunaklı bir tepeye" (رَبْوَةٍ ذاتِ قَرارٍ وَمَعِينٍ) yerleştirildiğinden bahseder. Âyette geçen "rabve" kelimesi, tefsir tarihinde hem mekânsal konumu hem de kavramsal anlamı açısından tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalar çoğunlukla rabve'nin hangi coğrafi konuma işaret ettiği sorusu etrafında şekillenmiş, sahâbe ve tabiîn döneminden itibaren farklı yorumlar ortaya çıkmıştır.

Rivâyetler ışığında dört temel görüş oluşmuştur:

1. Rabve, Filistin'deki Remle şehridir. (Bu görüş İbn Abbas'a dayandırılır.)
2. Rabve, Şam bölgesidir; özellikle Dımaşk ve Guta havzası kastedilir. (Mücahid ve diğer bazı tabiîn görüşleri bu yöndedir.)
3. Rabve, Beytülmakdis yani Kudüs'tür. (Bu da bazı sahâbe ve tabiînden nakledilmiştir.)
4. Rabve, Mısırdır. (Daha geç dönemlerde bazı müfessirlerce ortaya atılmıştır.)

Bu görüşlerin büyük kısmı selef kaynaklı olup Taberî gibi erken dönem rivâyet tefsiri temsilcileri tarafından da aktarılmıştır. Taberî sahâbe ve tabiînden gelen rivâyetleri değerlendirerek rabve'nin yüksek, düz bir alan ve su kaynağı bulunan bir yer olması gerektiği sonucuna varmış; özellikle Guta bölgesinin bu tanıma uygun olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Remle görüşünü, coğrafi gerçeklikle bağdaşmadığı ve orada su kaynağı bulunmadığı için açıkça reddetmiştir.[49]

İbn Atıyye ise Taberî'nin bu görüşüne yakın durmakla birlikte, değerlendirmesini tarihî bağlama dayandırarak Hz. İsa'nın doğum yeri olan Beytüllahm'ı rabve olarak tercih eder. Şöyle der: "Bu, en meşhur görüşlerden biridir; çünkü Dımaşk'ın Guta bölgesi, tam anlamıyla sağlam ve suyu bol bir yer niteliğini taşımaktadır. Ancak tarihi delillere bakıldığında isr Hz. İsa'nın doğumu Beytüllahm'dadır ve Allah'ın onu koruyup yerleştirmesi de o döneme rastlar."[50] Böylece müfessir coğrafi uygunlukla birlikte Hz. İsa'nın doğumu gibi tarihî-metin içi bir kıssayı delil olarak öne çıkarır.

İbn Atıyye'nin burada izlediği yöntem dikkat çekicidir: Selef kaynaklı tüm görüşleri aktarır; ancak ardından bu görüşleri hem coğrafi-mekânsal veriler hem de tarihî bağlam açısından değerlendirir. Özellikle Remle görüşünü "suyun olmadığı bir yer olması", Mısır görüşünü ise "İsa ve annesinin orada yaşadığına dair güvenilir bir rivâyet bulunmaması" sebebiyle açıkça zayıf bulur. Bu yönüyle rivayetleri aktarmakla yetinmeyip onları tenkit süzgecinden geçirerek değerlendiren bir dirayet anlayışı ortaya koyar. Bu tutum, Taberî'nin yaklaşımına büyük ölçüde benzemektedir: Her ikisi de seleften gelen rivâyetleri aktarırken âyetin lafzı, bağlamı (siyak), tarihi gerçeklik ve coğrafi uygunluk gibi kriterlere başvurarak tercih yapmaktadır. Ancak İbn Atıyye'nin Taberî'ye göre daha belirgin bir şekilde tarihî olayları dikkate aldığı ve bu yönüyle kıssa merkezli tarihsel bilgiye özel önem verdiği görülür.[51]

[49] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/56.

[50] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 6/298.

[51] Bu bağlamda bkz. Kehf 18/81. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/649. Hızır'ın öldürdüğü çocuğun yerine "yetmiş peygamber doğuran bir kız çocuğu" verildiğine dair rivâyet, İbn Atıyye tarafından tarihî ve aklî açıdan eleştirilmiştir. Bu rivayetin ne Kur'an'da

Sonuç olarak bu örnekte İbn Atıyye, selef rivâyetlerini olduğu gibi nakleden bir rivâyetçi değil, onları tenkit eden ve kendi tarihsel-metin merkezli yaklaşımıyla yeniden değerlendiren bir müfessir olarak öne çıkmaktadır. Bu yaklaşımıyla hem Taberî'ye yaklaşmakta hem de ondan ayrışarak özgün bir metot geliştirmektedir. Rivâyetlerin tarihî bağlama oturtulması, yalnızca nakil değil, eleştirel dirâyet ve bağlamsal değerlendirme ile anlam kazanmaktadır. Bu da onun tefsirde rivâyet-tenkit ilişkisini bilinçli ve seçici bir yöntemle yönettiğini göstermektedir.

8. Akidevî Tutarlılığa Aykırı Rivâyetlere Eleştiri

İbn Atıyye'nin en belirgin eleştirilerinden bir diğeri, akidevî tutarlılığa aykırı rivâyetlere yöneliktir. Allah'ın sıfatları, ilahî fiiller ve tevhid ilkesiyle ilgili âyetlerde, itikadî çizgiye zarar verebilecek yorumlara karşı dikkatli bir tutum sergiler. Bir diğer ifadeyle o, selef rivâyetlerini değerlendirirken, bunların tevhid ilkesi ve akidevî prensiplerle çelişip çelişmediğine özellikle dikkat eder. Allah'ın sıfatları, fiilleri ve iman-küfür sınırına dair âyetlerde, senedi sahih olsa bile akîdeye aykırı yorumları eleştirir. Ona göre metnin Kur'an bütünlüğüne uygunluğu esas alınmalıdır. Bu bölümde, onun bu yöndeki eleştirilerini yansıtan örneklere yer verilecektir. Mü'minûn (23/71) ve Ahkâf (46/18) sûrelerinde geçen iki âyete ilişkin rivâyetler onun bu yaklaşımını yansıtır.

Örnek 1: Allah, Mü'minûn sûresinin 71. âyetinde, şu şekilde buyurmaktadır: « ولو اتَّبَعَ الحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ، بَلْ آتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ» *"Eğer hak, onların arzularına uysaydı, gökler, yer ve onlarda bulunanlar bozulup giderdi. Hayır, biz onlara kendi öğütlerini getirdik; onlar ise öğütlerinden yüz çeviriyorlar."*

Bu âyetin yorumunda seleften gelen önemli bir görüş, "hak" kelimesinin bizzat Allah Teâlâ'yı ifade ettiği yönündedir. Bu görüş Ebu Salih, Süddî, Kelbî (ö. 146/763), Mukâtil (ö. 150/767) ve Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) gibi erken dönem rivâyet ehli alimlere nispet edilmiştir. Bu anlayışa göre âyetin anlamı şöyledir: "Eğer Allah, onların arzularına uyacak olsaydı..." Ancak bu yorum, İbn Atıyye tarafından hem dilbilgisel hem de kelamî açıdan sert bir şekilde eleştirilmiştir. O, bu görüşün âyetin lafzıyla uyumlu olmadığını, "اتَّبَعَ" fiilinin Allah'a nispet edilmesinin caiz olmadığını ifade ederek temellendirir. Zira bu, Allah'ın mahlûkatın arzularına boyun eğmesi gibi bir anlamı ima eder ki, bu hem dil hem de tevhid akîdesi açısından kabul edilemezdir.

İbn Atıyye bu görüşü benimseyenlerin "ittiba" fiilini anlamlandırmakta zorlanacaklarını, çünkü Allah'ın bazı kavimlerin küfrünü yaratmış olmasının, göklerin ve yerin fesadına neden olmadığını belirterek mantıki bir çelişki gösterir. Bu nedenle İbn Atıyye'ye göre burada "hak" kelimesi Allah'ın zâtını değil, "doru olan şey, sabit gerçek" anlamında kullanılmıştır. Aynı sayfada âyetin devamında yer alan " بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ" âyetindeki "hak" ile bu anlamın tutarlılığını vurgular.[52] Nitekim âyetin göklerin ve yerin fesada uğramasına dair bölümü de bu yorumla daha uyumludur. Zira müşriklerin arzularına göre hükümler verilmiş olsaydı, Allah'a evlat isnat eden, ulûhiyetini bozan şirk unsurları kabul edilmiş olurdu. Bu da yaratma ve kudret sıfatlarının ortadan kalkması anlamına gelir ki, evrenin bütün düzeni bozulmuş olurdu.

İbn Atıyye'nin yaklaşımı, selef rivayetlerini yalnız aktarmakla yetinmeyip; dil, akıl ve inanç esaslarıyla bağdaştırarak yorumlayan bir dirayet çizgisi ortaya koyar. "Allah'ın hevalara tabi olması" gibi ibareler, sadece dil kaygısı değil, akîdevi ve mantıki zorunluluk gerekçesiyle reddedilir. Aḥkâf sûresinin 18. âyetinin yorumunda da benzer akîdevi tutarlılık ölçütünü öne çıkararak, bazı selef rivâyetlerinin Kur'ân

işaret edilen ilâhî sünnetle ne de tarihsel verilerle örtüştüğünü belirtmiş; çok sayıda peygamberin gönderildiği kavmin yalnızca Benî İsrail olduğunu, kıssadaki ailenin ise bu topluluktan olmadığını vurgulamıştır. Ona göre bu tür abartılı anlatımlar (yetmiş peygamber gibi) özellikle İsrailiyat etkisiyle şekillenmiş olup bağlamsal tutarlılıktan da uzaktır.

[52] İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 6/311.

bütünlüğüyle bağdaşmadığını belirtir. Bu örnekler onun tefsirinde iman esaslarını korumanın nasıl merkezî bir kriter olduğunu gösterir.

Örnek 2: Aḥkâf sûresinin 18. âyeti, bir önceki âyette tasvir edilen anne-babasına isyan eden ve ahiret inancını reddeden kimsenin akıbetini bildirerek, onun geçmişte helâke uğramış ümmetlerle aynı hükme tabi olduğunu ifade eder. Âyette şöyle buyrulur:

> ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ﴾ *"İşte onlar, kendileri hakkında azap sözü kesinleşmiş kimselerdir. Onlardan önce gelip geçmiş cin ve insan toplulukları içinde yer alırlar. Şüphesiz onlar hüsrana uğramışlardır."*

Âyetin "kendilerinden önce gelip geçmiş cin ve insan toplulukları" ifadesi hem insanlar hem de cinlerin geçmişte azaba uğramış, zamanla ölüp gitmiş varlıklar olduğunu ima eder. Ancak Hasan el-Basrî'den nakledilen bir rivâyet bu anlamı doğrudan reddeder. Bu rivâyette Hasan, "cinler ölmez" demiş; bunun üzerine Katâde ona bu âyeti delil getirerek karşı çıkmış, Hasan da sessiz kalmıştır. Bu olay hem Taberî'nin hem de İbn Atıyye'nin tefsirlerinde kaydedilmiştir.[53]

İbn Atıyye, Hasan el-Basrî'nin bu görüşünü sadece Katâde'nin tepkisine dayanarak değil, âyet lafzı ve hadis verisiyle de temellendirerek eleştirir. Şöyle der: " ﴿قد خلت من قبلهم من الجن والإنس﴾ âyeti, cinlerin de insanlar gibi nesil nesil ölüp gittiklerini gösterir. Bunu destekleyen bir hadis de mevcuttur." İbn Atıyye'nin burada doğrudan zikretmediği, ancak işaret ettiği hadis büyük ihtimalle şu sahih rivâyettir: " اللهم أنت الحي الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون" *"Ey Allah'ım! Sen hiç ölmeyen diri (el-Hayy) olansın. Cinler ve insanlar ise ölürler."*[54]

Bu noktada İbn Atıyye'nin yaklaşımı, Taberî'ye kıyasla daha tercih edici bir tutum sergilemektedir. Taberî, Hasan el-Basrî'nin görüşünü naklettikten sonra Katâde'nin bu görüşe âyetle karşı çıktığını aktarır ancak kendisi doğrudan bir tercih veya reddiye ortaya koymaz. Oysa İbn Atıyye hem âyetin lafzına hem de hadis desteğine dayanarak Hasan el-Basrî'nin görüşünü geçersiz saymakta, açık şekilde eleştirmektedir. Bu onun rivâyetler arasında yalnızca aktarım yapan bir müfessir değil; eleştiren, değerlendiren ve tercih eden bir tavır taşıdığını gösterir. Ayrıca bu tercihi yaparken, yalnızca âyetin dilsel yapısına değil, aynı zamanda sünnet verisine de başvurması, onu Taberî'den yöntemsel olarak ayıran önemli bir noktadır. Taberî burada yalnızca bir selef otoritesinin sözünü (Katâde) aktararak destek sunarken; İbn Atıyye bu görüşü hem metinsel delil (lafız) hem de naklî delil (hadis) ile temellendirmiştir.

9. Sonuç

Bu çalışmada İbn Atıyye'nin sahâbe, tâbiûn ve tebeu't-tâbiînden nakledilen tefsir rivâyetlerine yönelik tutumu, on iki farklı âyet örneği üzerinden sistemli bir biçimde incelenmiştir. Elde edilen bulgular, İbn Atıyye'nin tefsir ilminde sahâbe ve tabiîn nesline atfedilen yorumlara mutlak bağlılık göstermediğini, aksine bu rivâyetleri âyetin lafzı, bağlamı ve itikadî tutarlılık ilkeleriyle çelişmeleri durumunda açıkça eleştirdiğini ortaya koymaktadır. Müfessir, özellikle âyetin genel hükmünü belirli kişi ya da olaylara tahsis eden yorumlara karşı, lafzın taşıdığı umum anlamı ve siyak-sibak bütünlüğü önceleyen bir metot takip etmektedir. Bu tavır onun rivâyetleri sadece nakletmekle kalmayıp, onları Kur'ân'ın iç mantığı ve metin bütünlüğü içerisinde değerlendiren bir dirâyet müfessiri olarak öne çıkmasına imkân vermektedir.

İbn Atıyye'nin tutumu, sadece bireysel tercihlerden ibaret değildir; aksine sistematik bir yorum felsefesine dayanmaktadır. Rivâyetlerin reddi yahut kabulü, rastgele bir yaklaşım değil; dil, tarih, akide ve Kur'ân'ın iç bütünlüğü esas alınarak yapılmaktadır. Bu yönüyle müfessir, klasik anlamda rivâyet ve dirâyet tefsirleri arasındaki keskin ayrımı aşan, dengeli bir yaklaşım geliştirmiştir. Özellikle âyetin metnine aykırı düşen, geçmiş kavimlere ait tarihi yanlışlıklar içeren, hadislerle çelişen ya da Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili

[53] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/119; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/623.

[54] Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Cami's-sahih* (Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabi, 1420), "Kitabu'z-Zikr ve'd-Dua ve't-Tevbe ve'l-İstigfâr ", 2717.

akidevî sorun doğuran yorumları eleştirirken, sahâbe ve tabiîn sözlerine gösterdiği saygıyı tamamen dışlamadan, onları sınırlı bağlamda değerlendirmeyi yeğlemiştir.

Bu yönelimin dikkat çekici tarafı, sadece İbn Atıyye'nin yorum tarzını anlamaya değil, aynı zamanda tefsir usulündeki bir boşluğu doldurmaya da katkı sunmasıdır. Zira tefsir usûlü eserlerinde selef kavli hem değerli görülmekte hem de bağlayıcılığı konusunda netlik bulunmamaktadır. Bu muğlaklık, tefsir çalışmalarında sahâbe ve tabiîn görüşleriyle karşılaşıldığında nasıl bir tutum takınılacağı konusunda yöntemsel bir belirsizlik doğurmaktadır. Çalışma tam da bu noktada İbn Atıyye'nin örneklerinde açığa çıkan ölçütleri analiz ederek, bu rivâyetlere hangi durumlarda nasıl yaklaşılması gerektiğine dair somut ilkeler önermektedir. Bu ilkeler arasında; âyetin umum anlamını daraltan rivayetlerin reddi, lafzî yapıya aykırı yorumların geçersizliği, bağlamdan kopuk veya tarihî-akîdevî olarak tutarsız içeriklerin eleştirilmesi gibi kriterler yer almaktadır. Bu yaklaşım, hem klasik tefsir mirasında yer alan rivâyetleri değerlendirme biçimlerine ışık tutmakta, hem de günümüz araştırmacılarına kullanılabilir bir yöntem sunmaktadır.

Bu çerçevede İbn Atıyye'nin eleştirel tutumu üzerinden geliştirilen ölçütlerin, klasik döneme ait tefsir mirasını anlamada ve özellikle usûl kitaplarında yeterince işlenmemiş olan "rivayetleri değerlendirme" ilkesine katkı sunabilecek nitelikte olduğu görülmektedir. Ayrıca bu ölçütlerin, sahih olsa dahi içerik açısından problemli rivâyetlere karşı sadece isnad değil, metin, bağlam, akîde ve tarih gerçekliği üzerinden de eleştirel bakış geliştirmenin mümkün olduğunu göstermesi bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Öneri olarak, İbn Atıyye ile benzer dönemde ya da sonraki dönemlerde eser kaleme almış olan Zemahşerî, Fahreddin Râzî, Ebû Hayyân, Ebüssuûd ve Alûsî gibi müfessirlerin selef kavline yaklaşımları da benzer bir yöntemle analiz edilmelidir. Bu çalışmalar, hem tefsir ilminde rivâyetlere karşı geliştirilen eleştirel tutumun seyrini daha görünür kılacak hem de özellikle Taberî ve İbn Atıyye gibi müfessirlerin sonraki kuşaklar üzerindeki etkisini karşılaştırmalı olarak ortaya koyacaktır. Böylece tefsirde âyetlere mana verilirken, selef kavline yöneltilen eleştirilerin klasik gelenekte nasıl gerekçelendirildiği günümüz araştırmacılarına açık ve uygulanabilir biçimde sunulmuş olacaktır. Aynı zamanda bu geleneksel tavırların, çağdaş tefsir faaliyetlerinde kullanılabilecek sistemli yöntem örneklerine dönüştürülmesi mümkün olacaktır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdülvehhâb Fâyid, Abdülvehhâb. *Menhecü İbn 'Atıyye fî tefsîri'l-Kur'ani'l-kerîm*. Kâhire: el-Hey'etü'l-'Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1973.

Ablay, Rıfat. *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu.* Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Ahmed Halid Bâbekir, Süleyye. *el-Kadaya'n-nahviyye fi tefsîri İbn 'Atıyye el-Endelüsî fi'n-nısfi'l-evvel mine'l-Kur'âni'l-kerîm dirâse tahliliyye vasfiyye*. Omdurman: Câmiatü Omdurman el İslâmiyye, Külliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2012.

Albayatı, Yasir Adel Zeynal. *Tefsirde Bağlam (Siyak) ve el-Muharrerü'l-Vecîz Örneği.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Alimoğlu, Amanissa. *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et- Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Altunrende, Şehabettin Ertan. *Kur'an'ın Sünnetle Tefsirinde İmam Taberî ve İmam İbn Atıyye'nin İttifak ve İhtilaf Ettikleri Yönler.* İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2023.

Bâciye, Sâlih. *Abdülhak b. 'Atıyye ve tefsîruh el-Muharreru'l-vecîz.* Tunus: el-Câmi'atü't-Tûnusiyye, Külliyetü'ş-Şerî'a ve Usûli'd-Dîn, Doktora Tezi, 1979.

Buhari, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zübeyr b. Nasr. Daru Tavki'n-Necat, 1422.

Bakkal, Mustafa Cihad. "İbn Atıyye'nin Nüzûl Sebebi Rivayetlerini Yorumlama Yöntemi ve Tenkîdi" *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 297-322.

Demir, Zakir. *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.

Demir, Zakir. "Kur'ân Kıssalarının Bütünlüğünde Serdedilen Genel Maksatlar." *İlahiyat Bilimlerinde Makâsıd*. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi.* İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015.

Erdim, Enes. *Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.

Esmerî, Şâyi' b. Abduh. *İstidrâkâtü İbn 'Atıyye fi'l-Muharreri'l-vecîz 'ala't- Taberî fi Câmi'i'l-Beyân*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1427/2006- 2007.

Fâyid, Abdülvehhâb. *Menhecu İbn 'Atıyye fi tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm.* Kahire: el-Hey'etü'l-'Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l- Emîriyye, 1973.

İbn Hammâd, Mevlây Ömer b. Hammâd. *İlmu Usûli't-tefsîr muhaveletun fi'l-binâi*. Fes: Dâru's-Selâm, 2010.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Heyet. 10 cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dârü Taybe, 1420.

İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye. *et-Tibyân fi Eymâni'l-Kur'ân.* Beyrut: Daru'l-Marife, 2019.

Kaya, Mesut. "İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi". editör Sezai Engin. *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği.* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Muhaymid, Yasin Câsim. *ed-Dirâsâtü'n-nahviyye fi tefsîri İbn 'Atıyye.* Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Cami's-sahih*. thk. Muhammed Fuat Abdilbaki. Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabi, 1420.

Şentürk, Mustafa. *İbn Atıyye el-Endelüsî ile Tabresî'nin Kur'ân'a Yaklaşımları (Mukayeseli Bir Çalışma).* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tayyar, Musaid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tahrir fi usuli't-tefsir*. Cidde: Merkezu'd-Diraset ve'l-Ma'lumâti'l-Kur'aniyye bi Ma'hed el-İmamu'ş-Şatibi, 1. Basım, 2014.

Tayyar, Musaid b. Süleyman b. Nâsır. *Fusûl fi usuli't-tefsir*. Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993.

Türcan, Saliha. "İʿrâb-Mana İlişkisi Bakımından İbn Atıyye'nin İʿrâb Tercihleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49 (Aralık 2022/2), 271–285

Dergiabant

2025, 13(2): 435-451, doi: 10.33931/dergiabant.1717918

İbn Abdülberr'in İttisal Anlayışı Çerçevesinde Tartışmalı Rivayet Biçimleri ve Uygulama Problemleri

Controversial Types of Narrations and Implementation Problems within the Framework of Ibn ʿAbd al-Barr's Understanding of Continuity

Hasan ERYILMAZ[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 11.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 06.10.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu çalışma, sahih hadis için temel bir kriter olan ittisâl şartının tarihsel gelişimini ve özellikle Endülüs hadis geleneği içinde bu şartın nasıl anlaşılıp uygulandığını ele almaktadır. Hadis rivayetinde râvi zincirinin kesintisiz olmasını ifade eden ittisâl ilkesi, hicrî ikinci asırdan itibaren hadislerin güvenilirliği açısından merkezi bir ölçüt hâline gelmiş; ancak bu ilkenin her dönemde ve bölgede aynı şekilde tanımlanıp uygulanmadığı görülmüştür. Çalışmanın odak noktası, Endülüs'ün önde gelen muhaddislerinden İbn Abdülberr'in rivayet anlayışı ve ittisâl şartına yaklaşımıdır. Onun semâ, likâ, muâsara gibi kavramlarla olan ilişkisi, irsâl ve tedlîs gibi tartışmalı konular çerçevesinde incelenmektedir. İbn Abdülberr'in ittisâli rivayet zincirinin bütünlüğünden öte râvilerin aralarındaki ilişki biçimlerinde araması onu klasik hadis usûlü içinde önemli bir konuma yerleştirmektedir. Çalışma, lafız çözümlemeleri ve klasik kaynaklara dayalı analizlerle, İbn Abdülberr'in ittisâl anlayışını sistemli biçimde ortaya koymakta ve alanda yapılan çalışmalara katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İttisâl, İbn Abdülberr, Semâ ve Likâ, Tedlîs, İrsâl.

&

Abstract: This study examines the historical development of *Continuity*, a fundamental criterion for authentic ḥadīth, with a particular focus on its understanding and application within the Andalusian ḥadīth tradition. The principle of *Continuity* which refers to the uninterrupted chain of transmission, became a key standard for assessing ḥadīth reliability from the second Hijri century onward. However, its definition and practical implementation differed across regions and periods. The main focus is on the prominent Andalusian scholar Ibn ʿAbd al-Barr and his distinctive approach to *Continuity*. His views are analyzed in connection with concepts such as *samāʿ*, *liqāʾ*, and *muʿāṣara*, as well as contested areas like *irsāl* and *tadlīs*. Ibn ʿAbd al-Barr's emphasis on both formal transmission and the nature of relationships between transmitters sets him apart within classical hadith methodology. Drawing on textual analysis and classical sources, this study aims to clarify his position and offer a valuable contribution to hadith scholarship.

Keywords: Ḥadīth, Continuity, Ibn ʿAbd al-Barr, Samāʿ and Liqāʾ, Tadlīs, Irsāl.

Atıf/Cite as: Eryılmaz, Hasan. "İbn Abdülberr'in İttisal Anlayışı Çerçevesinde Tartışmalı Rivayet Biçimleri ve Uygulama Problemleri". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 435-451. doi: 10.33931/dergiabant.1717918

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Hasan Eryılmaz, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, hasaneryilmaz @ohu.edu.tr.

1. Giriş

Hadis rivayet geleneği, başından itibaren hem sözlü aktarımın imkânları hem de güvenilirliğin teminat altına alınması açısından güçlü bir kontrol mekanizmasına ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyacın en dikkat çekici tezahürü "isnad" sisteminin inşası ve zamanla bu sistemin "ittisâl" gibi ilkelerle tahkim edilmesidir. Râvi zincirinde kopukluk bulunmaması şartı hicrî ikinci asırdan itibaren hadislerin sıhhati açısından hayati bir ölçüt olarak şekillenmeye başlamıştır. Ancak bu şartın her dönemde aynı şekilde tanımlanmadığı ve uygulanmadığı dikkate değerdir. Hadis usûlünün klasikleşmiş çerçevesinde merkezi bir yere sahip olan ittisâl, aslında tarihsel süreçte tedricî olarak kurumsallaşmış, erken dönemlerde ise daha çok kısmi olarak var olmuştur.

Bu çalışmanın çıkış noktası, sahih hadis için temel bir kriter olarak kabul edilen ittisâl şartının tarihsel inşasını anlamak ve özellikle bu şartın Endülüs hadis geleneği içindeki anlamını ve işleyişini tespit etmektir. Çalışma, bu bağlamda, İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile başlayan sistematik isnad yaklaşımının etkilerini göz önünde bulundurmakta, ancak özellikle Endülüs'te yetişmiş büyük hadis âlimi İbn Abdülberr'in (ö. 463/1071) rivayet anlayışını merkeze alarak, bu şartın sağlanmasında karşılaşılan problemleri irdelemektedir. Zira İbn Abdülberr, zengin rivayet malzemesine vukûfiyeti ve hadisin sıhhatinin tespitine yönelik geliştirdiği sistemli ve ilkesel yaklaşımlarıyla klasik hadis usûlü içindeki önemli bir yeri temsil etmektedir.

İbn Abdülberr'in rivayet zincirinin bütünlüğüne verdiği önem şeklî bir isnad kontrolünden ibaret değildir. Onun ittisâl şartını nasıl anladığı semâ, likâ, muâsara ve tedlîs gibi kavramlarla ilişkisi; muan'an ve mürsel rivayetler gibi tartışmalı alanlarda nasıl bir tutum benimsediği; hem rivayet usulü hem de râvilerin ilmî sorumluluğu bakımından dikkate değerdir. Bu çalışmada, İbn Abdülberr'e ait kaynaklardan elde edilen örnekler üzerinden, ittisâl şartını teşhis ederken başvurduğu ölçütler detaylı biçimde analiz edilecektir.

Çalışma, klasik hadis kaynaklarına dayalı tarihsel-kritik inceleme ve metin merkezli karşılaştırmalı analiz yöntemlerini kullanarak İbn Abdülberr'in ittisâl anlayışını derinlemesine incelemekte ve onu diğer muhaddislerin görüşleriyle karşılaştırmaktadır. İttisal şartının tarihsel ve bölgesel farklılıklarla nasıl anlam kazandığını göstermesi ve ittisâlin tesisinde karşılaşılan problemlerin bilinmesi hadis usûlünün gelişim süreçlerine ışık tutması açısından bu çalışma önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Çalışmanın amacı, sahih hadis için temel bir kriter olan ittisâl şartının İbn Abdülberr'in rivayet anlayışındaki yerini ve bu anlayışın nasıl temellendirildiğini ortaya koymaktır. Bu çalışmanın sonucunda, İbn Abdülberr'in ittisâl anlayışına dair ölçütlerin detaylı bir şekilde belirlenmesiyle, hadis usûlündeki kurumsallaşma süreçlerine ve Endülüs'teki özgün yaklaşımlara dair yeni bir perspektif sunulması beklenmektedir.

Bu çalışma, hadis usûlünde ittisâl ilkesini tarihsel gelişimi ve farklı yorumlarıyla, özellikle Endülüs muhaddisi İbn Abdülberr'in özgün yaklaşımı üzerinden ele almaktadır.[2] Literatürde genellikle teorik düzeyde kalan ittisâl kavramı, burada irsâl ve tedlîs gibi tartışmalı rivayet türleri ile semâ, likâ ve muâsarat gibi somut kriterler çerçevesinde ayrıntılı biçimde incelenmektedir. İbn Abdülberr'in eserlerine dayalı lafız çözümlemeleri ve bölgesel hadis geleneğine yapılan vurgu, bu çalışmayı benzerlerinden farklı kılarken, ittisâl konusundaki literatüre tamamlayıcı ve detaylandırıcı bir katkı sunmaktadır.[3]

[2] Öte yandan İbn Abdülberr ve hadisçiliğini farklı açılardan ele alan pek çok çalışma mevcuttur bkz: Abdullah Ünalan, "İbn Abdülber en-Nemerî (Ö. 463/107) (Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri)", Endülüs Uleması, ed. Gülşen İstek - Emrah İstek (—, 2021), 49-78; Nevzat Tartı, İbn Abdi'l-Berr ve et-Temhīd'indeki Şerh Metodu (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1994); Harun Apaydın, İbn Abdilberr'in Hadis Usulcülüğü (et-Temhîd Çerçevesinde) (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Rahim Çimen, Endülüslü İbn Abdilberr`in Hadisçiliği ve Camiu Beyani`l-İlm Adlı Eseri (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Mücahid Şamil Gürel, *İbn Abdilberr'in el-Ecvibetü'l-müstev'abe ani'l-mesā'ili'l-müstaġrabe Adlı Eseri* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024); M. Kamel Karabelli, "el-Hadîsü'l-Münker bi-Sebebi'l-Muhâlefe fi Nakdi İbn Abdilber el-Endelüsî – Dirâse Tahlîliyye", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi IX/21 (2018), 661-685.

[3] Abdülkadir Evgin, "Muttasıl Rivayetler ve Bazı İlk Dönem Muhaddislere Göre Bağlayıcılık Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2013), 7-24; Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî Çerçevesinde İrsâl-İttisâl Meselesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 614-629; Eymen Casim ed-Dûrî, "Menhecü'l-Muhaddisin fi't-Tahkik min İttisali's-Sened", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (2021), 233-254.

2. Hadis Usûlünde İttisal Şartının Teşekkülü

Hadis usûlüne göre sahih hadisin, râvilerin adaletli ve zabtının bulunması, hadisin şâz ve illeten salim olması ve muttasıl olmak üzere beş temel şartı bulunmaktadır.[4] Bu beş şarttan biri olan "ittisâl", yani isnadın kopma olmadan Hz. Peygamber'e kadar ulaşması, zamanla hadislerin sıhhatinde belirleyici ölçütlerden biri hâline gelmiştir.

İslam ilim geleneğinde hadislerin güvenilirliğini sağlama yöntemlerinin başında isnad yer alır. Ancak bu uygulama, her zaman aynı düzeyde işlemiş değildir. İslâm'ın ilk yüzyılında, hadisler daha çok sözlü olarak aktarılmakta, isnad kullanımı sınırlı düzeyde kalmaktaydı. Bu dönemde sahâbî ve tâbiîlerin dindarlığı, güvenilirliği ve ilim ehli oluşu, rivayetlerin kabulü için başlı başına yeterli görülüyordu. İsnadsız rivayetler yaygın şekilde dolaşımda bulunuyordu. Bu uygulama, Hz. Peygamberin inanlar arasında inşâ ettiği güven toplumunun bir tezahürüydü.[5]

Ancak Hicrî I. yüzyılın sonlarına doğru Müslümanlar arasında iktidar mücadelelerinin ideolojik mücadeleye evrilmesi, hadis uydurma faaliyetlerini artırdı. Bu ortamda, kimin hangi bilgiyi kimden aldığı daha önemli hâle geldi. Bu durum, rivayetlerin güvenilirliğini sağlamak için isnadı önemli bir alternatif kıldı. İbn Sîrîn'e (ö. 110/728) nispet edilen "Önceleri isnaddan sormuyorlardı. Ne zaman ki fitne hasıl oldu o vakit bize "Râvilerinizi söyleyin." demeye başladılar."[6] sözü, bu zihinsel dönüşümün bir tecellisi niteliğindedir. Bununla birlikte hadisleri ilk kez isnadla zikreden kimsenin Zührî (ö. l24/742) olduğu da bazı kaynaklarda zikredilmiştir.[7] Burada isnadın ilk defa Zührî tarafından kullanıldığının söylenmesi onun bu hususta çabalarından kinaye olsa gerekir. Yoksa başlangıç olarak onun isminin zikredilmesi isnadın Araplar arasında hiç bilinmediği manasında değerlendirilmemelidir.[8] Ancak Zührî'nin hadis rivayetinde isnadın kullanımının yaygınlaşmasına katkı sağladığı da izahtan varestedir.

Tâbiîn dönemi âlimleri isnadı aktif şekilde kullanmaya başlamış, onu yalnızca bir araç değil, hadislerin sıhhatini tayin eden temel bir kriter olarak görmüşlerdir. Ancak isnad sisteminin muntazam bir şekilde kullanılmaya başlaması zaman almıştır. Başlangıçta ittisâl, zorunlu bir şart olarak görülmüyordu. Bu durum, Hicrî II. yüzyılda telif edilen eserler de gözlemlenmektedir. Nitekim Mâmer b. Râşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi* adlı eserinde yer alan rivayetlerin çoğu mürsel ya da münkatı', sadece az bir kısmı muttasıldır.[9] Bu durum, daha sonra müsteşrik araştırmacılar Schacht ve Juynboll tarafından isnad sisteminin geriye doğru kurgulandığına dair iddialarını destekleyici bir zemin olarak kullanılacaktır.[10]

II. yüzyıldaki isnadlarda ittisâl ve inkitâ olgularının bir arada bulunması, isnad sisteminin tedrici bir gelişim sürecinden geçtiğini göstermektedir. Süreç ilerledikçe muttasıl isnadlar daha fazla ön plana çıkmış, hadislerin kabulünde aranan temel şartlardan biri haline gelmiştir. Bu dönemde eş-Şa'bî (ö. 104/722), Şuʿbe b. el-Haccâc (ö. 160/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) gibi önde gelen

[4] ʿEbû ʿAmr Takıyyüddîn ʿOsmân b. Abdurraḥmân İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs = Mukaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, thk. Nûreddîn Itr (Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Muʿâṣır, 1406/1986), 11.

[5] Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 167.

[6] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu'ṣ-ṣahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), Mukaddime, 7.

[7] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Taʿdîl* (Haydarabad: Matbuâtü'l-Meclisi'd-Dâirati'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1371/1952), 8/ 74.

[8] Koçyiğit, Hadis Tarihi, 179.

[9] Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İfav, 2012), 41.

[10] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University, Ely House, 1950), 163; Gautier H. A. Junyboll, *Hadis tarihinin Yeniden İnşâsı* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 149.

muhaddisler, rivayet zincirlerine daha dikkatle yaklaşmaya başlamışlardır.[11] Bununla birlikte, muttasıl olmayan rivayetlerin kullanımı da tamamen terk edilmemiştir.[12]

Hicrî II. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise hadislerin yazıya geçirilmesi, rivayet yollarının karşılaştırılabilir hâle gelmesi, râviler hakkında ayrıntılı bilgilerin toplanması ve isnad eleştirisinde bir bilincin oluşması, ittisâl şartını daha belirgin kılmıştır. Bu dönemde muhaddisler artık metnin yanında senede de odaklanmaya başlamışlardır.[13]

Bu bağlamda isnadda ittisâl şartından ilk defa söz eden kişinin İmam Şâfiî (ö. 204/820) olduğu söylenebilir. O, *er-Risâle* adlı eserinde sahih hadisin râvilerinde aradığı özellikleri ayrıntılı biçimde belirtmiş ve isnadda kopukluk bulunmamasını zorunlu görmüştür. Ayrıca o, âhâd hadisin kabulünde öne sürdüğü koşullar arasında muttasıl manasına gelen "mevsûl" terimini de kullanarak senette inkıta olmaması gerektiği hususunu iki farklı terimle izah etmektedir. Ona göre bir râvi, ya hadisi lafzen ve harfi harfine ezberinden rivayet etmeli ya da yazılı malzemeyi dikkatle muhafaza etmiş olmalıdır. Ayrıca güvenilir hadis hafızlarıyla aynı hadisi nakletmeli, onlara muhalif olmamalı ve hiçbir şekilde müdellis olmamalıdır. Râvinin hem kendinden önceki hem de sonraki râvilerle ilişkisi de aynı şekilde güvenilir olmalı ve hadis, Hz. Peygamber'e muttasıl olarak ulaşmalıdır.[14]

İmam Şâfiî'nin mürsel hadislerin kabulü için, rivayetin büyük tâbiîlerden birine ait olması, güvenilir râviler tarafından aynı manayı destekleyen başka rivayetlerin bulunması, sahabe görüşleriyle örtüşmesi veya âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsenmiş bir görüşü yansıtması gibi birtakım özel şartlar ileri sürmesi, onun isnadda ittisâl şartına büyük önem atfettiğini göstermektedir.[15]

İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımı, kendisinden sonra gelen muhaddisler tarafından da benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Nitekim onun en önemli öğrencilerinden biri olan Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî (ö. 219/834), şu ifadeleriyle hocasının bu anlayışını sürdürmektedir: "Şayet Rasûlullah'tan sabit olan ve delil olarak bizi bağlayan hadis hangisidir?' diye sorulacak olursa, şöyle derim: 'Hadis, Rasûlullah'tan sabit olmalı, maktû olmamalı, muttasıl olmalı, râvileri meşhur ve güvenilir olmalı veya tanımadığım bir râvinin, sadece rivayet ettiği kişiden bildiğim sika bir râvi aracılığıyla gelen muttasıl bir hadis olmalıdır.'"[16] Humeydî'nin bu tanımı, hem İmam Şâfiî'nin isnada verdiği önemi, hem de onun belirlediği ilkelerin öğrencileri ve sonraki muhaddisler tarafından benimsendiği anlamına gelmektedir.

İmam Şâfiî, hadislerin delil değeri ve geçerliliği konusunda getirdiği ölçütlerle, kendisinden sonra yapılan hadis usûlü çalışmalarını derinden etkilemiştir. Sahih hadis tanımında yer alan temel şartlar râvi adaleti, zabt, sened ittisâli, şâz ve illetli olmama büyük ölçüde onun görüşlerini yansıtır. Bu teorik etkilenme, zamanla kurumsal bir yön kazanmış, zira klasik hadis usûlü eserlerinin çoğu Şâfiî mezhebine mensup âlimler tarafından yazılmıştır. Bu durum, hadis usûlü alanında Şâfiî'nin metodolojik yaklaşımının hâkim bir gelenek oluşturduğunu ve sonraki literatürü şekillendirdiğini göstermektedir.[17]

Şâfiî'nin bu yaklaşımı, III. yüzyılda telif edilen hadis musannefât üzerinde de etkili olmuştur. Nitekim Buhârî'nin eserinin adı olan *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh sallallâhu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî*, onun sadece müsned hadisleri toplamaya özen gösterdiğini vurgulaması açısından önemlidir. Aynı şekilde Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) eserinde yer alan 4800 hadisin 600'ü dışında

[11] Ebû Muhammed el-Ḥasen b. Abdurrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-Râmehurmuzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. Muḥammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1983), 206-210, 517; Müslim, "Mukaddime", *5*.

[12] Suleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, thk. Muḥammed es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Arabî, ts.), 26.

[13] Bkz: Yücel, *Hadis Tarihi*, 39-49.

[14] Ebû Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Aḥmed Şâkir (Mısır: y.y., 1358/1940), 369-372.

[15] Şâfiî, *er-Risâle*, 465; bkz. Yusuf Ziya Keskin, "İmam Şafiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Degeri", *Uluslararası İmam Şafiî Sempozyumu* (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 191.

[16] Ebû Bekr Aḥmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, thk. Ebû Abdullâh es-Sevraḳî, İbrâhîm Ḥamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1357), 24.

[17] M. Hayri Kırbaşoğlu, "İmam Şafii'nin 'Risâle'sinin Hadis ilmindeki Etkileri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 87-99.

muttasıl olduğuyla övünmesi, bu dönemde ittisâlin ne derece önemli bir ölçüt haline geldiğini göstermektedir.[18]

İttisal şartının hadis usûlü literatüründe merkezi bir konuma yerleşmesinde İmam Şâfiî'nin katkısı büyük olmakla birlikte, bu anlayış sonraki dönem muhaddislerince de benimsenmiş ve farklı coğrafyalarda gelişen hadis çalışmalarını etkilemiştir.[19] Bu bağlamda, Endülüs'te yetişmiş önemli muhaddislerden biri olan İbn Abdülberr, sahih hadislerde ittisâl şartını titizlikle gözeten âlimler arasında öne çıkmaktadır. O, eserlerinde, rivayetlerin sened yapısına büyük önem vermiş, sahabe ve tâbiîn dönemindeki rivayet biçimlerini örnek göstererek senedin muttasıl oluşunu sahihliğin temel şartlarından biri kabul etmiştir. Mürsel, muanʿan ve müdelles rivayetlerin sıhhatiyle ilgili değerlendirmelerinde de seneddeki kopukluklara dikkat çekerken, râvinin muasır olup olmadığı, likâ ve semâ imkânının bulunup bulunmadığı gibi detayları göz önünde bulundurmuş, ittisâlin teorik bir ilkeden ibaret olmayıp pratikte de araştırılması gereken bir unsur olduğunu vurgulamıştır. Kısacası İbn Abdülberr hadis metodolojisinde hem erken dönem rivayet anlayışını sürdürmeye hem de sahihlik kriterlerini muhkemleştirmeye çalışmıştır.

3. Muan'an Rivayetlerde İttisal Tartışmaları ve İbn Abdülberr'in Yaklaşımı

Muan'an, hicrî I. asırdan itibaren râvilerin hadis naklinde sıklıkla başvurdukları bir aktarım yöntemidir. Bu sîga, özellikle semâ, ihbâr ve tahdîs gibi edâ lafızlarının henüz yaygın kullanılmadığı erken dönemde, semâ yoluyla alınan hadislerin aktarımında tercih edilmiştir.[20] Ancak ilerleyen süreçte "an" lafzının ne ölçüde semâya delalet ettiği tartışma konusu olmuş, rivayet zincirinde yer alan râvilerin birbirlerinden doğrudan hadis işitip işitmediği hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

İmam Şâfiî (ö.204/819), erken dönemde "an" sîgasının esasen semâ anlamında kullanıldığını, ancak kendi döneminde bu lafızda semâ dışı anlamlarla kullanan müdellis râvilerin ortaya çıkmasıyla anlam kaymasının yaşandığını belirtmiştir. Ona göre bir râvinin güvenilirliği kadar tedlîsle itham edilip edilmediği de bu lafzın geçerliliği açısından belirleyicidir. Şayet râvi tedlîsle tanınıyorsa, "an" ile yaptığı rivayet semâya delalet etmez, sadece "semi'tü" veya "haddesenâ" gibi net lafızlarla aktardığı rivayetler güvenilir kabul edilir. Aksi hâlde rivayet münkatı' sayılır.[21]

Hadis usûlü tarihinde bu tartışmaya farklı açılardan yaklaşan önemli isimlerden biri Müslim b. Haccâc'tır (ö. 261/875). O, *Sahîh*'inin mukaddimesinde, kendi dönemindeki bazı muhaddislerin, muan'an rivayetlerin sahih sayılması için râvi ile hocası arasında semâ ve likâ şartı aramalarını sert bir dille eleştirmiştir. Müslim, bu şartın daha önce hiçbir güvenilir hadis otoritesi tarafından ileri sürülmediğini, bunun yeni ve temelsiz bir iddia olduğunu savunmuştur. Bilakis, erken dönem ve kendi zamanındaki ilim ehli arasında yaygın olan kanaate göre, bir râvi ile şeyhinin aynı asırda yaşamış olması ve görüşme imkânının bulunması, muan'an rivayetin zahiren muttasıl kabulü için yeterlidir.[22]

Müslim'in "bazı muhaddisler" diyerek üstü kapalı olarak eleştirdiği ismin Buhârî olduğu söylenmiştir. Ancak İbn Kesîr (ö. 774/1373) burada Buhârî'nin kastedildiği yönündeki iddiaları reddetmiş ve asıl hedefin Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) olduğunu iddia etmiştir. Çünkü bir hadisin sahih kabul edilmesinde semâ ve likâ şartını ön koşul olarak ön süren isimlerin başında hiç şüphesiz Ali b. el-Medînî gelmektedir. Buhârî ise, her ne kadar eserine aldığı hadislerde semâ ve likâ şartını gözetse de bu durum mutlak olarak sıhhat

[18] Ebû Dâvûd, *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, 32. Ayrıca bk. Zişan Türcan, "Üçüncü Asır Hadis Musannefatı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009), 87-100; Ömer Özpınar, "İmam Şafii'nin Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri", *Uluslararası İmam Şafiî Sempozyumu* (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 231-265.

[19] Bkz: Fatih Gümüş, Hadis Usulünün Gelişimi: İbnü's-Salâh'ın Mukaddimesi Özelinde (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 20-23.

[20] Ebü'l-Fażl Şihâbüddîn Aḥmed b. Alî b. Muhammed el-Asḳalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Tağlîku't-Ta'lîk ala Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Saîd Abdurraḥmân Mûsâ el-Kazakî (Amman: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1984), 2/9.

[21] Ebû ʿAbdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: y.y., 1358/1940), 373-379; bkz, Abdullah Aydınlı, "Muan'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 324.

[22] Müslim, "Mukaddime", 1/29.

anlayışını değil daha çok kendi rivayet tercihlerini yansıtmaktadır. İbn Kesîr'in bildirmiş olduğu üzere Müslim'in sıhhat şartı olarak semâ ve likâ şartının gerekmediği yönündeki genel yaklaşımına muhalif olan başka âlimlerin varlığından da söz edilebilir. Örneğin Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî (ö. 489/1095), râviler arasında sadece görüşme değil, sohbetin sürekliliğini de şart koşarken,[23] Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), bir râvinin diğerinden rivayet ettiğinin bilinir olmasını, Kâbisî (ö. 403/1012) ise en azından râvinin hocasını idrak etmiş olmasını şart koşmuştur.[24]

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), bu tartışmaların mütekaddimîn sonrası dönemde bir süreklilik taşımadığını ve özellikle son dönem musanniflerinin kendi şeyhlerinden aldıkları muan'an rivayetlerde "zekera an fülan" veya "kâle an fülan" gibi ifadeleri yaygın olarak kullandıklarını söylemiştir.[25]

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) muan'an rivayetlerin değerlendirilmesinde zahirin esas alınması gerektiğini vurgulamıştır. Hatîb'e göre, bir râvinin çağdaşı olup ondan hadis işittiği bilinen bir kimseden "falan, falandan" şeklindeki rivayeti, zahiren doğrudan işitmeye delalet eder ve aksi ispat edilmedikçe bu şekilde kabul edilmelidir. Aradaki râvinin hazfı mümkün olmakla birlikte, bu istisnaî durum metnin zahirini geçersiz kılmaz. Hatîb ayrıca, hadis kâtiplerinin isnadın tekrarından doğan zorluklar nedeniyle pratik bir zaruret gereği "an" lafzıyla yetinmelerini câiz gördüklerini belirtmiştir. Ancak bu kolaylığın, râvi ve şahitleri tezkiye etmekle yükümlü olan âlimler ve hâkimler için geçerli olmadığını, onların bu görevi yerine getirmesinin zorunlu olduğunu ifade etmiştir.[26]

Bu tartışmalar zemininde İbn Abdülberr, muan'an rivayetlerin sıhhatini değerlendirme konusunda daha sistematik ve kuşatıcı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Ona göre "an" lafzıyla yapılan bir rivayetin zahiren muttasıl görünmesi, tek başına bu hükmü garanti etmez. Bu tür rivayetlerin sahih kabul edilebilmesi için üç temel şartın gerçekleşmiş olması gerekir: râvilerin adalet ve zabt yönünden güvenilir olmaları, rivayet zincirindeki râvilerin birbirleriyle görüştüklerinin sabit olması ve bu kişilerin tedlîs ile itham edilmemiş olmaları. Bu üç şart yerine geldiğinde, "an" lafzı taşıyan rivayetler zahiren kopuk görünse de muttasıl kabul edilir. İbn Abdülberr, bu konuda ilim ehli arasında bir icmâ bulunduğunu vurgulamış ve sonraki dönemde ortaya çıkan ihtilafların da bu çerçevede çözüme kavuşturulduğunu bildirmiştir.[27]

Aynı yerde İbn Abdülberr, tarihsel süreçte bazı âlimlerin muan'an rivayetlere yönelik daha katı tutumlar sergilediklerini, ancak zamanla bu yaklaşımların yumuşadığını haber vermiştir. Örneğin, Şu'be b. Haccâc'ın (ö. 160/776) başlangıçta "an" ile yapılan rivayetleri kabul etmediği, fakat daha sonra bu görüşünü değiştirerek güvenilir ve tedlîsle itham edilmemiş râvilerin muan'an rivayetlerini muttasıl saydığı ifade edilmiştir. Bu da İbn Abdülberr'in genel yaklaşımıyla örtüşmektedir. Buna göre, râvi güvenilir ve tedlîsten beri olduğu sürece "an" lafzıyla yaptığı rivayet geçerlidir. Ancak tedlîsle itham edilmişse, bilinen semâ lafızlarıyla rivayette bulunmadığı sürece hadisi sahih kabul edilmez.[28]

Bu çerçevede İbn Abdülberr, Ahmed b. Hanbel'in bir hadise yönelik değerlendirmesini iddiasını temellendirmek üzere önemli bir örnek olarak sunmuştur. Rivayete göre Muğîre b. Şu'be'ye nispet edilen bir hadisin isnadında yer alan "an" lafzı, Velîd b. Müslim tarafından isnada dâhil edilmiştir. Ancak hadisin asıl senedinde, Sevr'in bu rivayeti Recâ b. Hayve'den naklettiği, fakat onunla bir semâsının olmadığı anlaşılmıştır. Bu duruma dikkat çeken Ahmed b. Hanbel, Velîd'in isnadı zahiren muttasıl kılacak şekilde değiştirmesini eleştirmiştir. İbn Abdülberr'e göre bu örnek, "an" lafzının zahiren ittisâl ifade etmesine rağmen, semâ sabit olmadıkça bu lafzın tek başına yeterli olmayacağını, aksine isnadın sıhhati için hoca-talebe ilişkilerinin dikkatle incelenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.[29]

---

[23] İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs,* 66.

[24] Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşḳî İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs*, thk. Mahir Yasir el-Fahl (Riyad: Dâru'l-Meyman li'n-neşri ve'tevzi', 2013), 148.

[25] İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 66-67.

[26] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, 390.

[27] Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-meânî ve'l-esânîd.*, ed. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Mağrib: Vüzâretü'l-Umumi'l-Efkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1384), 1/12.

[28] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd,* 1/13.

[29] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd,* 1/14.

Sonuç olarak, muan'an rivayetlerin sıhhati konusunda farklı dönemlerde çeşitli değerlendirmeler yapılmış olsa da, İbn Abdülberr'in yaklaşımı bu tartışmaları sistematik bir seviyeye taşıyan, rivayetlerin hem zahirine hem de arka planına dikkat edilmesini zorunlu kılan bir tutum olarak öne çıkmaktadır.

3.1. "An" ve "Enne" Lafızlarında İttisal Tartışmaları ve İbn Abdülberr'in Yaklaşımı

Muan'an rivayetlerin ittisâlli kabul edilip edilemeyeceği konusundaki tartışmalarda kullanılan lafızlar önemli bir yer tutar. Hadis usûlü tarihinde muan'an rivayetlerle bağlantılı olarak "عن" ve "أنّ" lafızlarının ittisâle delalet edip etmediği konusu hadis alimleri arasında farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Bu iki lafız arasında anlam farkı olup olmadığı, eğer varsa bunun hadis metodolojisine etkisi, önemli bir tartışma konusu olmuştur.[30]

Kaynaklarda bu konuyla ilgili görüş beyan eden ilk ismin İmam Mâlik (ö. 179/795) olduğu sanılmaktadır. Ona nispet edilen bir görüşte "عن فلان قال" ve "أن فلاناً قال" şeklindeki rivayet lafızları arasında fark olmadığı ifade edilmiştir. Buna göre bu iki lafız da isnadın muttasıl olduğunu varsaymak için yeterlidir. Yani, biri "عن عائشة قال" derken nasıl Aişe'den doğrudan işitmiş olduğu kabul ediliyorsa, "أنّ عائشة قالت…" ifadesinde de aynı şey geçerlidir. Bu iki lafız anlam bakımından denk olup rivayetin kabulü açısından bir ayrıma gerek görülmez.[31]

Hatîb el-Bağdâdî'nin bildirdiğine göre Ahmed b. Hanbel, isim vermeden ileri sürdüğü görüşten ötürü Mâlik'i eleştirmiş ve bu iki lafız arasında bariz bir fark bulunmadığı iddiasını tenkit etmiştir. Mâlik'in verdiği örnek üzerinden hareket eden Ahmed b. Hanbel, "عن عائشة" şeklinde nakledilen bir rivayetin, râvinin Aişe'den bizzat semâ yoluyla alındığını ve bu rivayetin mutlak anlamada muttasıl olarak değerlendirilmesi gerektiğini buna karşın "أنّ عائشة…" ifadesiyle nakledilen bir rivayette ise hoca-talebe arasında semâ ilişikisine dayanmadığını, dolayısıyla bu şartlar altında muttasıl olarak değerlendirilemeyeceğini söylemiştir.[32]

Basralı hadis alimi Yakûb b. Şeybe de (ö. 262/875) "أن" lafzıyla yapılan rivayetlerin semâ açısından sorun taşıyabileceği kanaatindedir. el-Müsned isimli eserinde ravileri ve metni aynı ancak kullanılan lafzın farklı olduğu hadisler arasında farklı hüküm verdiği söylenmiştir. Buna göre İbnü'l-Hanefiye'nin Ammâr b. Yasir'den "an" lafzıyla naklettiği "Peygamber'e geldim. O namaz kılıyordu. Selam verdim o da selamımı aldı." mealindeki rivayetin "müsned-mevsûl" olduğunu söylemiştir. Buna karşın eserin başka yerinde İbnü'l-Hanefiye'nin Ammâr'dan "enne" lafzıyla naklettiği aynı hadisi mürsel olarak betimlemiştir.[33]

Lafızlar arasındaki ayrıma en tavizsiz yaklaşan alimlerden biri Ebû Bekr el-Berdîcî'dir (ö. 301/914). Nitekim o, "أنّ" lafzıyla yapılan rivayetlerde semâ ve ittisâli, semâ olduğu kesin olarak bilinen başka bir isnadla ortaya çıkmadıkça mümkün görmemiş ve bu rivayetlerin muttasıl olamayacağı yönünde açık bir irade ortaya koymuştur. Yani "أن فلاناً قال" ifadesi, râvinin gerçekten bu kişiden hadis dinlediğini göstermez. Bu yüzden, isnadın başka bir yolla muttasıl olduğu ispat edilmediği müddetçe bu tür rivayetler İnkıtâlı kabul edilmelidir.[34]

[30] Abdullah Çelik, "Mutakaddimûn Hadisçilere Göre Muan'an ve Müen'en Hadisin Değeri", Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/10 (2017), 111-125.

[31] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, 407.

[32] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, 407.

[33] İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 63.

[34] İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 62.

Hatîb el-Bağdâdî, "عن ابن عمر، عن عمر" şeklindeki bir isnadın, zahiren Ömer'in Resûlullah'tan hadis rivayet ettiği anlamına geldiğini belirtmiş, ancak "عن ابن عمر، أنّ عمر" şeklindeki bir naklin, Abdullah b. Ömer'in doğrudan Resûlullah'tan rivayet ettiği izlenimi verdiğini söylemiştir. Bu ifadesiyle "أنّ" ile gelen rivayetin münkatı' olduğunu imâ etmiştir. Hatîb, bu iki örneğin zahirî anlam farklarını vurgulasa da, "أنّ" lafzının ittisâle delalet edip etmediği konusunda belirgin bir açıklama yapmamıştır.[35]

Zeynüddin el-Irâkî (ö. 806/1404), bu meselede ihtiyatlı ve ara bulucu bir yaklaşım sergileyerek birinci görüş sahiplerini tamamen haksız görmemiştir. Ona göre, Ahmed b. Hanbel ve Yakûb b. Şeybe'nin "an" ve "enne" lafızlarını birbirinden ayırma gerekçeleri doğru anlaşılmalıdır. Bu iki isim, lafızlar arasında doğrudan dilsel farktan ziyade rivayetin isnad yapısına etkisi üzerinden değerlendirme yapmışlardır. Yakûb'un hadisi mürsel saymasının nedeni, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Ammâr'a hadis isnad etmeden, yalnızca olayı nakletmiş olmasıdır. Eğer "Ammâr şöyle dedi" şeklinde açık bir ifade yer alsaydı, bu rivayet muttasıl kabul edilecekti. Ancak "Ammâr'ın Resûlullah'ın yanından geçtiği" şeklinde bir anlatımla, Muhammed b. el-Hanefiyye doğrudan şahit olmadığı bir olayı dolaylı olarak nakletmiş olmakta ve bu da rivayetin mürsel sayılmasına neden olmaktadır.[36]

Irâkî'ye göre Ahmed b. Hanbel'in yaklaşımı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Nitekim onun, Urve'nin Aişe'den biri "an" diğeri "enne" lafızlarıyla naklettiği iki rivayeti aynı değerde görmemesi isnadın ittisâliyle değil tabiînin bu bilgiyi sahabîye isnat edip etmemesiyle alakalıdır. Çünkü ilkinde Urve olayı doğrudan Aişe'ye isnat etmemekte, ikincisinde ise açıkça isnat etmektedir. Bu ayrım, "an" ve "enne" lafızları arasındaki teknik farktan ziyade, rivayetin bağlamına ve râviler arasındaki ilişki biçimine işaret etmektedir.[37]

Bu bilgiler neticesinde Irâkî, genel bir değerlendirme yaparak râvinin bir olayı bizzat işitip aktarması durumunda özellikle bu olay Hz. Peygamber ile sahabîlerden biri arasında geçmiş ve rivayet eden bu olaya şahit olmuşsa, lafız ne olursa olsun rivayetin muttasıl kabul edileceğini söylemiştir. Ona göre sahabînin olaya şahit olduğuna dair kesin bilgi bulunmasa dahi, aksi sabit olmadıkça rivayet makbul addedilir. Ancak olayın yaşandığı zamana şahit olmadığı kesin olarak biliniyorsa, bu tür rivayetler mürsel ya da münkatı' kabul edilir. Irâkî yaptığı bu açıklamalarla iki lafız arasında fark olduğunu söyledikleri iddia edilen alimlerin kasıtlarını anlaşılandan farklı olduğunu söylemiş ve son tahlilde ittisâl için semâ, likâ ve muâsarat şartlarının bulunması gerektiğini söylemiştir.[38]

Ancak İbnü's-Salâh, Irâkî'nin ara bulucu tavrından bağımsız olarak, "an" ve "enne" lafızlarına dayanarak rivayetin sıhhatini takdir etmeye çalışan muhaddisleri eleştirmiş ve bu tür değerlendirmeleri isabetsiz ve mesnedsiz bulmuştur. Ona göre, bir rivayetin muttasıl sayılıp sayılmayacağı yalnızca lafızların zahirine bakılarak değil, râviler arasında likâ ve muâsarat şartlarının gerçekleşip gerçekleşmediğine göre tayin edilmelidir. Bu bağlamda, Hatîb el-Bağdâdî'nin "عن عمر" şeklindeki bir isnadın ittisâle, "أنّ عمر" şeklindeki bir isnadın ise inkıtâya delalet ettiği yönündeki değerlendirmesini de eleştiren İbnü's-Salâh, her iki rivayetin de başka bir sahâbî olan İbn Ömer'e ait olduğunu ve bu nedenle zaten birbirinden bağımsız ve muttasıl rivayetler olduklarını belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre, lafız ne olursa olsun ister "an" ister "enne", bu tür rivayetler hem zahiren hem de hakikatte muttasıl kabul edilmelidir.[39]

İbn Abdülberr, konuyu önce farklı ve aykırı görüşleri aktarmak suretiyle ele almış, ardından bu yaklaşımları eleştirel bir bakışla değerlendirmiştir. Bu çerçevede, Berdîcî'nin "enne" lafzıyla gelen rivayetlerin ancak başka tariklerden semâ yoluyla sabit olması hâlinde muttasıl kabul edilebileceği, aksi takdirde münkatı' sayılmaları gerektiği yönündeki katı tutumunu nakletmiş ve bu görüşü lafız merkezli,

[35] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, 407.

[36] Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-Irâkī, *et-Takyîd ve'l-İżâḥ limâ Uṭliḳa ve Uġliḳa min Muḳaddimeti'bni'ṣ-Ṣalâḥ*, thk. Üsâme b. Abdullah Hayyâd (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1983), 422.

[37] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, 407; el-Irâkī, *et-Takyîd ve'l-İżâḥ limâ Uṭliḳa ve Uġliḳa min Muḳaddimeti'bni'ṣ-Ṣalâḥ, 423.*

[38] *el-Irâkī, et-Takyîd ve'l-İżâḥ limâ Uṭliḳa ve Uġliḳa min Muḳaddimeti'bni'ṣ-Ṣalâḥ, 424.*

[39] İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs* 64.

yüzeysel ve ilmî temelden yoksun bir yaklaşım olarak nitelendirmiştir. İbn Abdülberr bu görüşü, rivayet ilminin temel ilkeleriyle bağdaşmadığı gerekçesiyle reddetmiştir.

İbn Abdülberr'in bu konudaki yaklaşımı, yalnızca lafızlara dayanmak yerine râvilerin durumu, aralarındaki ilişki biçimi ve rivayetin tarihsel bağlamı gibi unsurları esas alan daha kapsamlı bir değerlendirmeye dayanmaktadır. Ona göre, "enne" lafzıyla gelen bir rivayet, eğer râviler arasında likâ, semâ veya sohbet gibi bağlantılar sahih biçimde kurulabiliyorsa, muttasıl kabul edilmelidir. Bu bağlamda lafzın şekli değil, rivayetin arka planındaki ilmî ve fiilî irtibat belirleyici olmalıdır. Nitekim İbn Abdülberr, hoca-talebe ilişkisinin varlığı, sohbet veya doğrudan semâ gibi etkenlerin sağlandığı durumlarda lafzın ikinci planda olduğunu ifade etmiştir. Buna karşılık, râviler arasında sahih bir müşahade veya semâ bağı bulunmadığında ya da ittisâl durumu müphem kaldığında, "enne" lafzıyla nakledilen rivayetlerin isnadına güvenilemeyeceğini eklemiştir. Böylece İbn Abdülberr, lafızla yetinmeyen, hem dilsel göstergelere hem de râviler arasındaki likâ, sohbet ve muasarât gibi fiilî münasebetlere dayanan metodolojik bir değerlendirme ortaya koymuştur.[40]

Sonuç olarak, "an" ve "enne" lafızlarının ittisâlle ilişkisi, muhaddislerin rivayet zincirlerini değerlendirirken lafzın yanında râvinin durumu, olaya şahitlik edip etmediği, hadis metodolojisine ne derece vakıf olduğu gibi unsurların birlikte ele alınması gerektiğini göstermektedir.

3.2. Muan'an Hadislerde Rivayetler Lafızlarının İttisalle İlişkisi ve İbn Abdülberr'in Yaklaşımı

İbn Abdülberr'in yaklaşımına göre lafızlar (عن، أن، قال، سمعت vb.) kendi başlarına muttasıl veya munkatî sayılmak için yeterli ölçüt değildir. Esas olan, râvinin hocasıyla fiilen görüşmesi, ondan hadis işitmesi veya bu duruma şahitlik etmesidir. Zira hadis âlimleri arasında "Resûlullah şöyle buyurdu" (قال رسول الله), "Resûlullah'tan rivayet edildiğine göre..." (أنه قال), "Resûlullah'ı işittim" (سمعت رسول الله) gibi ifadelerin hepsinin eğer isnad sahihse ve sahâbîye kadar muttasıl olarak ulaşıyorsa eşit hükümde olduğu yönünde icmâ vardır.[41] Bu icmâı Ebû Bekr es-Sarafî (ö. 330/941) şöyle kaydetmiştir: "Bir râviden hadis rivayet ettiği bilinen her bir kimsenin rivayetinde aksi ortaya çıkmadıkça semâ mevcut sayılır." Bu icmâya göre lafzî farklılıklar değil, isnadın durumu önem arz eder.[42]

Bununla birlikte İbn Abdülberr, rivayet lafızlarının dikkate alınması gereken durumların olduğunu da haber vermektedir. Özellikle ittisâlinde şüphe bulunan rivayetlerde kullanılan lafızların doğru tespit edilmesini zorunlu görmüş ve herhangi bir şekilde bu lafzın değiştirilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir. Bu noktada Salih b. Ahmed b. Hanbel'den naklettiği bir alıntı oldukça dikkat çekicidir. Rivayete göre Şu'be, "Bir adam bana Süfyân'dan, o da Mansûr'dan, o da İbrahim'den rivayet etti" demiştir. Şu'be daha sonra "an" lafzıyla aktarılan bu rivayet için "Dünya ve içindekiler benim olsa bile bu rivayeti "kâle Mansûr" şeklinde nakletmek beni sevindirmez." diyerek lafzın doğru kullanımının önemini vurgulamıştır.[43]

Bir râvi, hocasıyla görüşerek ondan doğrudan bazı hadisleri işitmiş, buna karşın diğer bazı rivayetleri işitmemiş olabilir. Böyle bir durumda râvi, güvenilir bir arkadaşından hocasına ait olup kendisinin bizzat işitmediği hadisleri naklettiğinde, bu rivayetleri doğrudan hocasına isnad ederken aradaki vasıtayı zikretmeksizin "an" lafzı ile rivayet etmesi câiz görülmüştür. Ancak İbn Abdülberr, hadis usûlü ulemasının

[40] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 26. İbn Abdülberr'in bu yaklaşımı kendisinden sonra bazı hadis alimleri için de referans olmuştur. Bkz: İbnü's-Salâh, *ʿUlûmü'l-ḥadîs = Mukaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*, 61; Ebû'l-Ḫayr Muḥammed b. ʿAbdurraḥmân b. Muḥammed Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîss bi-Şerḥ Elfiyyeti'l-Ḥadîs li'l-ʿIrâḳî*, thk. ʿAlî Ḥuseyn ʿAlî (Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003), 1/287;| Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Ali el-Kārî, *Şerhu Nuhbeti'l-Fikr fi Mastalahâti Ehli'l-Eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Lübnan; Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), 675.

[41] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/26.

[42] İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 65.

[43] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*. 1/29.

ittifakla, semâ gerçekleşmeden "ahberanî", "haddesenî" veya "semi'tü" gibi semâ anlamına gelen lafızların kullanılmasına cevaz vermediğini söylemektedir. İbn Abdülberr'e göre, bu tür rivayetlerde semânın gerçekleşmediğini göstermek amacıyla özellikle "an" lafzının kullanılması zorunludur. O, bu çerçevede, Mâlik ile Nâfi ve Şu'be ile A'meş arasındaki rivayet ilişkisini örnek vermiştir. Söz konusu râviler birbirlerinden hadis işittiklerinde "semi'tü" veya "ahberanî" gibi lafızları kullanabilirler; ancak eğer güvenilir bir râvi vasıtasıyla rivayette bulunmuşlarsa, bu durumda doğrudan semâ gerçekleşmediği için "an" lafzı kullanılmalıdır. İbn Abdülberr, bu uygulamayı, râvilerin birbirleriyle görüşüp ilim alışverişinde bulundukları durumlarda tedlîsin en hafif şekli olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte, râvinin hiç görüşmediği bir şahıstan rivayette bulunması ve aradaki vasıtayı gizlemesi durumunda, bu davranışı ağır bir kusur ve hadis rivayetinde ciddi bir tahrif olarak nitelendirmektedir. Nitekim Yezîd b. Hârûn'un (ö. 206/821), hadiste tedlîs hakkında sorulduğunda bunu hoş karşılamayıp "Bu, kişinin kendisini süsleyerek olduğundan farklı göstermesidir" şeklinde yaptığı değerlendirme, daha sonraki dönemde yaşayan İbn Abdülberr'in genel tavrıyla da paralellik arz etmektedir.[44]

Sonuç olarak İbn Abdülberr, muan'an rivayetleri değerlendirme hususunda hem rivayet zincirinin görünüşüne hem de arka plandaki râvi-hoca ilişkisine dikkat eden bir yaklaşım sergilemiştir. Onun yaklaşımı, lafızların zahirinden daha çok semâ, likâ ve müşahede gibi hadis usûlünün asli kavramları çerçevesinde şekillenmiştir.

4. Tedlîs ve İttisâl Münasebeti Üzerine

Hadis usûlünün temel kavramlarından biri olan "tedlîs", rivayet zincirindeki şeffaflık ve güvenlik açısından özel bir ehemmiyet taşımaktadır. Tedlîs, kelime olarak "Bir şeyin ayıbını örtmek, kusurunu gizlemek" anlamına gelen "dellese" fiilinden türetilmiştir.[45] Hadis ilminde ise râvinin rivayet zincirinde hakikatte mevcut olan bir durumu gizlemesi veya olduğundan farklı göstermesi şeklinde tanımlanır. Bu gizleme, çoğunlukla râvinin bir hadisi bizzat işitmediği bir kişiden işitmiş gibi aktarması veya arada güvenilir olmayan bir şahıs bulunmasına rağmen bunu belirtmemesi suretiyle gerçekleşir.[46] Tedlîs genel olarak isnadda kusurun gizlenmesi ve bir çeşit sahtecilik için başvurulan bir yöntem olduğu için İslâm alimleri isnadında tedlîs bulunan rivayetlerin terkedilmesi gerektiği yönünde bir irade sergilemişlerdir. İmam-ı Şafiî'ye nispet edilen "Tedlis, yalanın kardeşidir."[47] sözü bu tavrı yansıtması bakımından önemlidir.

İbn Abdülberr'in ifadesiyle, tedlîs, bir râvinin, görüştüğü ve hadis aldığı bir hocadan işitmediği bir hadisi, ondan işitmiş gibi nakletmesidir. Bu durum, rivayet zincirinin sağlıklı bir şekilde intikalini tehdit ettiği için hadis âlimlerinin büyük bir kısmı tarafından ciddiyetle ele alınmıştır. Tedlîsin gerçekleştiği durumlarda, râvi, hadisi bizzat hocasından değil, genellikle aradaki başka bir râvi vasıtasıyla almıştır. Ancak nakil esnasında bu vasıtayı zikretmeyerek doğrudan hocasından rivayet etmiş gibi göstermiştir. Şayet arada bulunan râvi güvenilir biri olsaydı, bu gizlemeye ihtiyaç duyulmazdı. Demek ki çoğunlukla aradaki şahsın zayıf, meçhul veya rivayetinin makbul görülmemesi gibi sebeplerle böyle bir tasarrufa gidilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, tedlîs, basit bir isnad hatası değil rivayetin güvenilirliğine alenen zarar veren bir usûl problemi olarak karşımıza çıkar. İbn Abdülberr bu sebepten ötürü, cumhur ulemanın, bu tür rivayetlerde tedlîsin vukuunu kabul ettiğini ve bunun caiz olmadığında ittifak ettiğini söylemiştir.[48]

Ancak, râvinin hadis aldığı şahısla aralarında likâ ve muasara olmaması ve buna rağmen doğrudan rivayette bulunması meselesi tartışmalıdır. Rivayet geleneğinde Mâlik b. Enes'in Said b. el-Müseyyeb'ten (ö. 94/713), Süfyân es-Sevrî'nin ise İbrâhim en-Nehaî'den (ö. 96/714) yaptığı rivayetler bu mesele için örnek gösterilebilir. Her iki râvi de naklettikleri şahısla yüz yüze görüşmemiş olmalarına rağmen onlardan rivayette bulunmuşlardır. Bu tür durumlarda bazı hadis otoriteleri, yapılan tasarrufu "tedlîs" olarak

[44] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/27.
[45] İbn Manzûr, *Lisân'l-Arab*, 6/86.
[46] İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 73.
[47] Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 1/234.
[48] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/15.

adlandırmış, bazıları ise bunu "irsâl" olarak görmüştür.[49] Dolayısıyla, bu ikinci görüş sahiplerine göre, doğrudan temasın bulunmadığı rivayetler bir tedlîs değil, bir irsâl örneğidir. İbn Abdülberr, meseleye hadis ilminin tarihi akışı çerçevesince yaklaşarak bir râvinin doğrudan görüşmediği bir kişiden rivayette bulunmasının da tedlîs sayılması durumunda, geçmişten günümüze hiçbir âlimin bu davranıştan tamamen salim kalamayacağını söylemiştir. Bu noktada, Şu'be b. Haccâc ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) gibi müteşeddid râvileri istisna sayan İbn Abdülberr, Şu'be'nin "Tedlîs yapmaktansa zina etmem bana daha hafif gelir."[50] veya "Gökten yere düşmem, bir hadisi işitmediğim hâlde 'falanca şöyle dedi' dememden daha sevimlidir." şeklindeki ifadelerini ilgili hassasiyetlerini ispatlamak mahiyetinde zikretmiştir. İbn Abdülberr, tedlîsle arasına koyduğu mesafe bakımından Şu'be'yi gerek sözlü gerekse fiilî olarak bu prensibe bağlı bulmuş, hadis rivayetinde son derece titiz davrandığını itiraf etmiştir. Nitekim Şu'be çağdaşlarından farklı olarak rivayet ettiği her bir hadis için doğrudan semâ şartını aramış ve işitmediği bir hadisi dolaylı lafızlarla aktarmamıştır.[51]

Hadis geleneğinde aralarında likâ ve semâ bulunmayan râvilerin birbirlerinden rivayetlerinin hükmüyle ilgili başka yaklaşımlar da mevcuttur. Örneğin bir grup, bu tür rivayetlerin zayıf sayılacağını belirtmiş, bir grup ise râvi güvenilir olduğu sürece ve araya zayıf bir râvi katılmadığı bilindiği müddetçe kabul edilebileceğini ifade etmiştir.[52] İbn Abdülberr, Said b. el-Müseyyeb'in sahâbeden rivayetlerinde yüz yüze görüşmenin bulunmadığı bilinmesine rağmen, onun rivayetlerini kabul edilen bu türe örnek olarak zikretmiş ve önceden beri kimsenin onu bu durumdan ötürü tedlîs yapmakla itham etmediğini belirtmiştir. Ona göre burada asıl dikkat edilmesi gereken nokta, râvinin ve hadis aldığı hocasının güvenilirliğidir. Bu bağlamda hadis usûlünde bir prensip olarak, râvilerin adaleti ve zaptı esas alınmıştır. Eğer bir râvi güvenilirliğiyle meşhur olmuş ve rivayet ettiği kişiler de umumiyetle güvenilir addedilmişse, doğrudan görüşmemiş olması rivayeti reddetmek için yeterli bir sebep sayılmamıştır.[53]

Tedlîsin tespitinde râvilerin rivayet sırasında kullandıkları lafızlar büyük önem taşımaktadır. Zira bir râvinin hadisi hocasından doğrudan mı, yoksa dolaylı bir yoldan mı aldığı, çoğu zaman bu lafızlar üzerinden anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, hadis usûlü literatüründe "haddesenî" ve "semi'tü" gibi lafızlar semâya delalet eden ifadeler olarak kabul edilirken "an" gibi lafızlar, özellikle tedlîs şüphesinin bulunduğu râvilerde ihtiyatla karşılanmıştır.

Bu konuda İmam Şâfiî'nin yaklaşımı oldukça katıdır. Ona göre, tedlîs yaptığı bilinen bir râvinin rivayeti, açıkça "haddesenî" veya "semı'tü" gibi lafızlar kullanılmadıkça kabul edilmez.[54] Böyle bir durumda rivayet, semâ ile sabit olmadığından delil olarak değerlendirilemez. Benzer bir hassasiyet, râvilerin rivayet tarzına yönelik diğer eleştirilerde de görülmektedir. Nitekim Hammâd b. Zeyd'e (ö. 179/795) atfedilen bir değerlendirmede, kendisinin "Kâle Eyyûb kezâ ve kezâ" diyerek rivayeti Eyyûb es-Sahtiyânî'den (ö. 131/749) işittiği intibâını vermekten hoşlanmadığı bildirilmiştir.[55]

Tedlîs yapan râvilere dair örnekler arasında İshâk b. Râşid de yer almaktadır. Beytü'l-Makdis'te bulduğu bir kitaptan "Ahberenâ'z-Zuhrî" ifadesiyle yaptığı nakil, semâya dayanmadan bu lafzı kullandığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Bu durum, onun müdellis olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur.[56] Zira

[49] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. Alî b. Muḥammed el-Asḳalânî, *Nuḫbetu'l-Fiker fi Muṣṭalaḥi Ehli'l-Eser*, thk. Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım (b.y.: y.y., 1418/1997); İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 56.

[50] Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî es-Süyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî fi Şerḥi Taḳrîbu'n-Nevâvî*, thk. Ebû Ḳuteybe Naẓar Muḥammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Ṭaybe, ts.), 1/262.

[51] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/15-16.

[52] İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 75.

[53] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/16-18.

[54] Şâfiî, *er-Risâle*, 380.

[55] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, 690.

[56] Ebû'l-Faḍl Iyâz b. Mûsâ el-Yaḥṣubî Kâdî İyâz, *el-İlmâʿilâ Maʿrifeti Uṣûli'r-Rivâye ve Taḳyîdi's-Semâʿ*, thk. es-Seyyid Aḥmed Ṣaḳr (Kahire: y.y., 1379/1970), 119.

semâ olmadan "ahberenâ" gibi bir lafzın kullanılması, rivayet zincirinde zımnî bir kopukluk anlamına gelmekte ve rivayetin sıhhatini tartışmalı hâle getirmektedir.

İbn Abdülberr ise bu konuda dengeleyici bir tavır ortaya koymaktadır. Ona göre, güvenilirliği bilinen ve hocasıyla görüşüp ondan hadis aldığı sabit olan bir râvinin, bu hocadan duyduğu bir hadisi "an" lafzıyla nakletmesi her zaman reddedilmemiş, aksine çoğu zaman tolere edilmiştir. Ancak güvenilir olmayan yahut meçhul râvilerden yapılan bu tür rivayetler, hadis ilmi açısından kabul görmemiştir. İbn Abdülberr'e göre özellikle zayıf râvilerin rivayet zincirine tedlîs yoluyla gizlice eklenmesi, hadis metninin sıhhatini tehdit eden bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda İbn Abdülberr, Ali b. el-Medînî'ye nispet edilen bir sözü aktararak konunun önemine dikkat çekmiştir. Rivayete göre, Ali b. el-Medînî'ye "Tedlîs yapan biri haddesenâ dememişse onun rivayetiyle ihticac olunur mu?" diye sorulmuş; o da "Eğer bu kişi genelde tedlîs yapıyorsa haddesenâ demedikçe onun rivayetiyle delil getirilmez." şeklinde cevap vermiştir.[57]

İbn Abdülberr'in verdiği örneklerden biri de Şu'be b. Haccâc'ın, hocası Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) rivayet tarzına dair gözlemidir. Buna göre Katâde, semâ yolu ile aldığı hadislerde "Haddesenâ Enes" gibi işitmeye delalet eden ifadeler kullanmakta, işitmediği rivayetleri ise "Kâle Enes" benzeri ifadelerle aktarmaktadır.[58]

Bu hususta, Şâfiî ve erken dönem bazı hadis imamlarının, tedlîsin tespitinde doğru lafzın kullanılmasını olmazsa olmaz gören yaklaşımlarına karşın İbn Abdülberr, rivayet zincirinin güvenilirliği bağlamında râvilerin hâlini, semâ imkânını ve rivayet bağlamını dikkate alan daha esnek bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşım, özellikle tedlîs yaptığı bilinen râvilerin değerlendirilmesinde daha belirginleşmiştir. Mesela A'meş'in (ö. 148/765) rivayetlerinde tedlîs sıkça görülmektedir. İbn Abdülberr, A'meş'in tüm rivayetlerinin toptan merdud olmadığını bilakis ondan gelen rivayetleri, arada zikredilen râvilerin kimlikleri ve güvenilirlikleri üzerinden değerlendirmesi gerektiğini söylemiştir. Bu çerçevede A'meş'in zayıf râvilerden yaptığı rivayetler sikâ ravilerden yaptığı rivayetlerin aksine kabul edilmemiştir. Buna karşılık, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi râvilerin tedlîsleri, genellikle güvenilir râvilerden yapıldığı ve semâ ilişkisi bilindiği için muteber kabul edilmiştir.[59]

Sonuç olarak, tedlîs meselesi, hadis ilminde ittisâlin imkanının tartışıldığı en çetrefilli konularından biridir. İbn Abdülberr, müdelles rivayetin ifade ettiği değeri hem rivayet lafızları hem de râvilerin güvenilirliğini merkeze alan bir yaklaşımla tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre, her tedlîs örneği aynı şekilde değerlendirilmemeli, bağlam ve râvinin hâli mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

5. Mürsel Hadislerin İttisâle Etkisi ve İbn Abdülberr'in Yaklaşımı

Hadis usûlü literatüründe önemli ve tartışmalı meselelerden biri, mürsel hadislerin epistemolojik değeri ile seneddeki ittisâl şartına etkisidir.[60] Mürsel teriminin ilk defa ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, konuyu sistematik biçimde ele alan ilk isim olarak İmam Şâfiî öne çıkar.[61] Meşhur görüşe göre mürsel hadis, tâbiînin –ister büyük ister küçük olsun– sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber'den rivayette bulunmasıdır.[62] Ancak bu tanımın sınırları, erken dönem râvilerin rivayet uygulamalarına bakıldığında netlik kazanmaz. Bu belirsizlik, kavramın mahiyeti hakkında hadisçiler arasında bir ittifakın olmadığını göstermektedir.

Özellikle Zührî (ö. 124/742), Ebû Hâzim (ö. 184/800) ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö. 144/761) gibi tâbiîlerin "Hz. Peygamber şöyle buyurdu." şeklindeki rivayetleri etrafında gelişen tartışmalar, mürselin tanımı

[57] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/28.

[58] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/35.

[59] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/30. İbn Abdülberr'in tedlîsle ilgili görüşlerine Süyûtî ve Sehâvî gibi alimler atıfta bulunmuşlardır. Bkz: Süyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerḥi Taḳrîbu'n-Nevâvî*, 1/256, 263; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîss bi-Şerḥ Elfiyyeti'l-Ḥadîs li'l-ʿIrâḳî*, 1/224.

[60] Bkz: Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî Çerçevesinde İrsâl-İttisâl Meselesi", 614-629.

[61] Şâfiî, *er-Risâle*, 471. Mürsel ıstılahının ilk defa kullanımıyla ilgili tartışmalar için bkz: Yavuz Köktaş - Fatih Gümüş, "Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü = The Role of Ibn al-Salâh in Mursal Hadith Concept Development", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 245.

[62] İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 51. Bkz: Selahaddin Polat, "Mürsel", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 52.

kadar değeri konusunda da görüş ayrılıklarını beraberinde getirmiştir. Bazı muhaddisler, mürsel hadis terimini sadece büyük tâbiîlerin rivayetlerine özgü sayarken, bazıları ise küçük tâbiîlerin bu tür rivayetlerini de kapsam içine almıştır. Bununla birlikte, tâbiînin yaşça küçük olup sahâbe ile yeterince görüşmemiş olması, onun "Resûlullah şöyle buyurdu." şeklindeki rivayetinin münkatı' kabul edilmesine neden olmuştur.[63]

Bu genel çerçevede, mürsel rivayetlerin ortaya çıkışına dair farklı gerekçeler de ileri sürülmüştür: Hadisi rivayet eden kişinin isnada önem vermemesi, adını gizlemek istemesi, siyasi baskılar nedeniyle râviyi açıklamaması, hadisin meşhur veya çok senedli olması gibi sebepler, isnadda irsâle başvurmaya zemin hazırlamıştır.[64] Ayrıca, isnad sisteminin henüz oturmadığı erken dönemde, sened zikretme alışkanlığının yerleşmemiş olması da mürsel rivayetlerin yaygınlaşmasına yol açmıştır.[65]

Hadis usûlü eserlerinde konuyla ilgili önemli referans isimlerden biri İbn Abdülber'dir. Ona göre mürsel hadis, yalnızca büyük tâbiîlerin Resûlullah'tan doğrudan yaptıkları rivayetlerdir. Bu yönüyle, müellif, mürsel kavramını sadece belirli bir râvi grubuna tahsis etmiş ve kapsamı daraltmıştır. Ubeydullah b. Adî b. el-Hiyâr, Ebû Ümâme b. Sehl b. Huneyf, Abdullah b. Âmir b. Rebi'a gibi isimlerden gelen ve "Resûlullah şöyle buyurdu." şeklinde olan rivayetleri de bu kapsama dâhil edilmiştir. Aynı şekilde Said b. el-Müseyyeb, Sâlim b. Abdullah, el-Kasım b. Muhammed, Mesrûk b. el-Ecda' gibi râvilerin rivayetleri de mürsel kabul edilir.[66]

İbn Abdülberr, mürsel hadisin değerini belirlerken, rivayeti aktaran râvinin güvenilirliğini esas alır. Eğer râvi sadece sikâ kimselerden hadis alıyor ve kendisi de güvenilir biri ise, bu durumda mürsel rivayet kabul edilebilir. Buna karşılık, zayıf râvilerden de hadis alan veya rivayet konusunda titiz olmayan kimselerin mürsel rivayetleri ancak kimin vasıtasıyla aldığını belirtmeleri hâlinde muteber olabilir. Özellikle tedlîs ile itham edilen râvilerin mürsel rivayetleri, "haddesenâ" veya "semi'tü" gibi doğrudan işitmeye işaret eden lafızlar içermedikçe hüccet kabul edilmez.[67] İbn Abdülberr, bu düşüncesini destekleyen bazı somut örneklerle de yer vermiştir. Ona göre, Saîd b. Müseyyeb, İbrâhîm en-Nehaî ve Muhammed b. Sîrîn gibi râvilerin mürsel rivayetleri sahih kabul edilir. Zira bu isimler sadece güvenilir kimselerden rivayet etmiş ve rivayetlerinde son derece titiz davranmışlardır. Buna mukabil, Atâ, Hasan el-Basrî, Ebû Kılâbe ve Ebû'l-Âliye gibi râvilerin mürselleriyle hüccet getirilemez. Çünkü bu kişiler ayırt etmeksizin birçok kimseden hadis rivayet etmişlerdir.[68]

İbn Abdülberr'in sahih mürsel örnekleri arasında Mâlik b. Enes'in bir nakli de yer alır. Mâlik şöyle anlatır: "Biz Zührî ve Muhammed b. Münkedir ile otururduk. Zührî bazen 'İbn Ömer şöyle dedi' derdi. Sonra tekrar oturduğumuzda ona bu sözü kimden duyduğunu sorardık. O da Oğlu Sâlim'den derdi." Bu örnek, mürsel rivayetlerde râvilerin sorulduğunda isnadı açıklamalarının önemine işaret eder. Habib b. Şehîd'in, Muhammed b. Sîrîn vasıtasıyla Hasan'a akîka hadisini kimden duyduğunu sorması ve Hasan'ın "Semura'dan" cevabını vermesi de aynı noktayı destekler. İbn Abdülberr, bu gibi örnekleri zikrederek güvenilir râvilerin mürsellerinin muteber olduğunu vurgulamıştır.[69]

Bununla birlikte, İbn Abdülberr, bazı durumlarda mürsel hadislerin müsned hadislerden daha güvenilir olabileceğini savunmuştur. Özellikle Mâlik'in mürsellerinin, başkalarının müsned rivayetlerinden daha güvenilir olduğu ifade edilir. İbn Abdülberr, Mâlik'in mürselleri hakkında şu sözlere yer vermiştir: "İsnad ilminde bazı yollar vardır ki, bunlar sadece dikkatlice izleyenlerin ulaşabileceği yollardır ve çoğu zaman

---

[63] Süyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerḥi Taḳrîbu'n-Nevâvî*, 1/ 219. Mürsel hadisin bilgi değeri konusunda daha fazlası için bkz: Gümüş, *Hadis Usulünün Gelişimi: İbnü's-Salāh'ın Mukaddimesi Özelinde*, 81-87.

[64] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. Alî b. Muhammed el-Asḳalânî, *Tehẕîbu't-Tehẕîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1326/1908), 2/ 266-267.

[65] Selahaddin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değerleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1981), 49-51.

[66] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/20.

[67] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/17.

[68] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/30.

[69] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/37.

uzun süreler alır. Kim Mâlik'in rivayet ettiği hadislere yönelirse o, araştırma ve inceleme zahmetinden kurtulmuş olur, çünkü Malik, sadece güvenilir ve delil getirecek olanlardan rivayet yapmıştır. Ayrıca, Malik'in mürsellerinin doğru ve güvenilir olup olmadığını da bu kitapta göreceksiniz."[70]

Bir örnekte, Süleyman el-A'meş'in İbrahim en-Nehaî'den hadis rivayeti sırasında sened sorması ve İbrahim'in, "Eğer Abdullah'tan (İbn Mesûd) rivayet ettiğimi söylersem, bu, birden fazla kişiden aldığımı gösterir" demesi dikkat çekicidir. Bu rivayet, İbrahim en-Nehaî gibi râvilerin bazen müsned olarak naklettikleri hadislerden daha sağlam mürseller rivayet edebildiklerini gösterir. Aynı şekilde Urve b. Zübeyr'in yaklaşımı da İbn Abdülberr'in görüşünü destekler. Urve, güvenilirliği şüpheli olan bir râvi zincirinden gelen hadisleri rivayet etmekten çekindiğini ve bu yüzden bazı hadisleri nakletmediğini ifade eder. Müellif bu tutumun, verâ ve takvâ anlayışının hadis rivayetindeki yansıması olarak nitelendirmiştir.[71]

İbn Abdülberr, ayrıca Urve b. Zübeyr'in yaklaşımını Hz. Peygamber'in "Kim benden olmadığı halde bana ait olduğunu bildiği bir hadisi rivayet ederse, iki yalancıdan biridir." hadisine dayandırabileceğini belirtir. Ona göre, güvenilir olsun olmasın herkesten hadis rivayet eden kimse, yalan haber nakletme tehlikesinden kurtulamaz. Bu nedenle, hadis râvilerinin güvenilirlik, ilim ve rivayet hassasiyeti gibi nitelikleri, mürsel hadislerin değerlendirilmesinde belirleyici kriterler arasında yer almalıdır.[72] İmam Şâfiî'nin "Sadece güvenilir ve hadisi bilen kimselerden rivayet edilmelidir." sözü de bu doğrultuda ele alınmalıdır. Öyle ki bu söz, sadece bazı tâbiîlerin değil, hadis ehlinin genelinin benimsediği bir ilkedir. Dolayısıyla mürsel hadislerin değerini tayin eden en temel unsur, râvinin ilmi ehliyeti, rivayet disiplini ve güvenilirliğidir.[73]

Anlaşılan o ki, İbn Abdülberr'in mürsel hadis anlayışını, senedin keyfiyetinin yanı sıra, râvilerin nitelikleri de etkilemiştir. Büyük tâbiîlerin güvenilirliğine dayanan mürselleri kabul ederken, zayıf râvilerin, kimden aldığını açıklamadıkları rivayetlerini görmezden gelmiştir.

6. Sonuç

Bu çalışma, hadis usûlünün en temel ölçütlerinden biri olan ittisâl şartının tarihsel gelişimini ve Endülüs hadis geleneği bağlamında İbn Abdülberr'in yaklaşımını incelemiştir.

Çalışmanın ortaya koyduğu tespitler birkaç noktada öne çıkmaktadır. Öncelikle ittisâl şartının hadis usûlünde sabit ve değişmez bir kural olarak değil, tedricî bir süreç içinde kurumsallaştığı görülmüştür. Bu süreçte İmam Şâfiî'nin katkıları belirleyici olmuş ve sonraki dönem standartlarının temelini oluşturmuştur. İbn Abdülberr ise ittisâli şeklî bir zincir bütünlüğü olarak görmemiş aynı zamanda râviler arasındaki fiilî temas ve güven ilişkileri üzerinden değerlendirmiştir. Muan'an rivayetlerde lafız farklılıklarını tek başına yeterli görmeyip semâ, likâ ve muâsarat şartlarını esas almış, mürsel rivayetlerde ise özellikle büyük tâbiîlerin rivayetlerini güvenilir kabul etmiş, hatta bazı durumlarda mürsel rivayetlerin, müsnedlerden daha güvenilir olabileceğini ileri sürmüştür. Tedlîsi rivayet güvenliğini zedeleyen ciddi bir problem olarak değerlendirmekle birlikte, güvenilir râvilerin tedlîsli rivayetlerine sınırlı ölçüde müsamaha göstermesi dikkat çekici bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Bütün bu değerlendirmeler, İbn Abdülberr'in ittisâli rivayet zincirinin bütünlüğünden ziyade râvilerin aralarındaki ilişki biçimlerinde aradığını göstermektedir. Son olarak, İbn Abdülberr'in görüşleri kendi dönemiyle sınırlı kalmamış, klasik hadis usûlü yazımını etkileyen sonraki müellifler üzerinde de derin izler bırakmıştır. İbnü's-Salâh, Sehâvî, Süyûtî ve Ali el-Kârî gibi pek çok âlimin eserlerinde onun görüşlerine atıfta bulunmaları, onu yalnızca bir Endülüs muhaddisi değil, bütün İslam coğrafyasında kabul gören bir hadis otoritesi hâline getirmiştir. Bu durum aynı zamanda Malikî bir alim olarak tanınmasına rağmen Hanefî ve Şafiî ilim çevrelerince hüsnü kabul ile karşılandığı anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte, İbn Abdülberr'in görüşlerinde yer yer belirsizlikler göze çarpmaktadır. Özellikle güvenilir râvilerin tedlîsli rivayetlerine belli ölçüde müsamaha göstermesi, sonraki nesillerde farklı

[70] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/60.
[71] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/38.
[72] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/40.
[73] İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 1/39. İbn Abdülberr'in mürsel hadisle ilgili görüşlerine kendisinden sonraki bazı usul eserlerinde temas edilmiştir. Bkz: İbnü's-Salâh, *ʿUlûmü'l-ḥadîs = Mukaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâh*, 58; Süyûtî, *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerḥi Taḳrîbu'n-Nevâvî*, 1/223; Şemsuddîn es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîss bi-Şerḥ Elfiyyeti'l-Ḥadîs li'l-ʿIrâḳî*, 1/170, 176.

yorumlara zemin hazırlayabilecek bir esneklik taşımaktadır. Ayrıca mürsel rivayetlerin değerinin râvilerin kimliğine göre farklılık arzetmesi, genel geçer bir usûl ortaya konamadığını göstermektedir.

Çalışma sonrasında, onun yaklaşımının yalnızca Endülüs bağlamında değil, aynı dönemde Doğu İslam dünyasında yaşayan muhaddislerle de karşılaştırmalı olarak incelenmesi önerilmektedir. Bu tür bir inceleme, bölgesel benzerliklerin ve farklılıkların daha açık biçimde ortaya konmasına katkı sağlayacaktır. Ayrıca onun muanʿan, mürsel ve müdelles rivayetlere dair görüşlerinin, fıkıh usulü ve diğer ilimlerle ilişkisi çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi, bu görüşlerin İslam düşünce geleneğine yansımalarının anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu çalışma, İbn Abdülberr'in hem bölgesel hem de evrensel düzeydeki katkılarını ortaya koyarak hadis literatürüne önemli bir katkı sağlamaktadır. Çalışma ekseriyetle teorik düzeyde kalan ittisâl kavramının pratik yansımalarını çeşitli tartışmalı rivayet türleri üzerinden somut bir şekle dökmektedir. Aynı zamanda İttisâl, tedlîs ve mürsel hadislerle ilgili görüşlerini sistematik biçimde ele alması sayesinde dağınık bilgileri bir araya getirmekte ve konuya bütünlük kazandırmaktadır. Ayrıca çalışma, İbn Abdülberr'in yaklaşımını İmam Şâfiî ve diğer muhaddislerle karşılaştırma imkânı sunarak farklı bakış açılarını değerlendirme fırsatı vermektedir. Bunun yanında, ittisâl şartının kurumsallaşma sürecine özelde İbn Abdülberr'in genelde ise Endülüs birikiminin katkısını ön plana çıkararak hadis usulü tarihindeki yerini daha belirgin hale getirmektedir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdullah Ünalan. "İbn Abdülber en-Nemerî (Ö. 463/107) (Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri)". *Endülüs Uleması*. Editör. Gülşen İstek - Emrah İstek. 49-78. 2021.

Ali el-Kārî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Nuhbeti'l-Fikr fî Mastalahâti Ehli'l-Eser*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Lübnan; Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.

Apaydın, Harun. *İbn Abdilberr'in Hadis Usulcülüğü (et-Temhîd Çerçevesinde)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Aydınlı, Abdullah. "Muan'an". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30/324-325. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Çelik, Abdullah. "Mutakaddimûn Hadisçilere Göre Muan'an ve Müen'en Hadisin Değeri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 111-125.

Çimen, Rahim. *Endülüslü İbn Abdilberr`in Hadisçiliği ve Camiu Beyani`l-İlm Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Dûrî, Eymen Casim. "Menhecü'l-Muhaddisin fi't-Tahkik min İttisali's-Sened". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (2021), 233-254.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eşʿas es-Sicistânî. *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*. thk. Muḥammed es-Ṣabbâğ. Beyrut: Dâru'l-Arabî, ts.

Evgin, Abdülkadir. "Muttasıl Rivayetler ve Bazı İlk Dönem Muhaddislere Göre Bağlayıcılık Değeri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/2 (2013), 7-24.

Gümüş, Fatih. *Hadis Usulünün Gelişimi: İbnü's-Salāh'ın Mukaddimesi Özelinde*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Gürel, Mücahid Şamil. *İbn Abdilberr'in el-Ecvibetü'l-müstev'abe ani'l-mesā'ili'l-müstaġrabe Adlı Eseri*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*. thk. Ebû Abdullâh es-Sevrakî, İbrâhîm Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1357.

Irâkī, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *et-Takyîd ve'l-Îżâḥ limâ Uṭliḳa ve Uġliḳa min Muḳaddimeti'bni'ṣ-Ṣalâḥ.* thk. Üsâme b. Abdullah Hayyâd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1983.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. editör. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. Mağrib: Vüzâretü'l-Umumi'l-Efkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1384.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muḥammed ʿAbdurraḥman b. Muḥammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-Taʿdîl*. Haydarabad: Matbuâtü Meclisi'd-Dâirati'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1371/1952.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fażl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *Nuhbetu'l-Fiker fî Muṣṭalaḥi Ehli'l-Eser*. thk. Abdulmuhsin b. Muhammed el-Kâsım. b.y.: y.y., 1418/1997.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fażl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *Tağlîḳu't-Taʿlîḳ ʿala Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî*. thk. Saʿîd ʿAbdurraḥmân Mûsâ el-Ḳazaḳî. 5 Cilt. Amman: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1984.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fażl Şihâbüddîn Aḥmed b. ʿAlî b. Muḥammed el-ʿAsḳalânî. *Tehẕîbu't-Tehẕîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Meʿârifi'l-ʿOsmâniyye, 1326/1908.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. ʿOmer b. Kesîr ed-Dimeşḳî. *İhtiâru Ulûmi'l-Hadîs*. thk. Mahir Yasir el-Fahl. Riyad: Dâru'l-Meyman li'n-neşri ve'tevzi', 2013.

İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manẓûr er-Ruveyfiî. *Lisânul-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Ṣâdır, 1414/1993.

İbnü's-Salâh, ʿEbû ʿAmr Taḳıyyüddîn ʿOsmân b. ʿAbdurraḥmân. *Ulûmü'l-ḥadîs = Mukaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ*. thk. Nûreddîn ʿItr. Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Fikr; Dâru'l-Fikri'l-Muʿâṣır, 1406/1986.

Junyboll, Gautier H. A. *Hadis Tarihinin Yeniden İnşâsı*. çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu, 2002.

Kâdî İyâz, Ebû'l-Faḍl ʿIyâḍ b. Mûsâ el-Yaḥṣubî. *el-İlmâʿ ilâ Maʿrifeti Uṣûli'r-Rivâye ve Taḳyîdi's-Semâʿ*. thk. es-Seyyid Aḥmed Ṣaḳr. Kahire: y.y., 1379/1970.

Karabelli, M. Kamel. "el-Hadîsü'l-Münker bi-Sebebi'l-Muhâlefe fi Nakdi İbn Abdilber el-Endelüsî – Dirâse Tahlîliyye". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/21 (2018), 661-685.

Karabelli, M. Kamel. "Kabulü'l-Hadisi'z-Zaif li-Şuhretihi İnde'l-Ulema ve Amelihim bi-Muktazahi el-Hafız b. Abdü'l-Ber (463/1071) Nümezecen = The Weak Hadith is Accepted Due to its Popularity with Scholars and Their Work According to it -al-Hafiz Ibn Abdul-Barr (d. 463/1071) as an Example- = Zayıf Hadisin, Şöhreti Nedeniyle Âlimler Nezdinde Kabul Edilmesi ve İçeriğiyle Amel Edilmesi - Hafız İbn Abdilber (öl. 463/1071) Örneği". *HADITH* 8 (2022), 151-193.

Keskin, Yusuf Ziya. "İmam Şafiî'ye Göre Mürsel Hadisin Delil Olma Yönünden Degeri". *Uluslararası İmam Şafiî Sempozyumu*. 184-200. İstanbul: Kent Işıkları, 1. Basım, 2012.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. "İmam Şafii'nin 'Risâle'sinin Hadis ilmindeki Etkileri". *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3 (1997), 87-99.

Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Muvatta' ve Sahîh-i Buhârî Çerçevesinde İrsâl-İttisâl Meselesi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2021), 614-629.

Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Köktaş, Yavuz - Gümüş, Fatih. "Mürsel Hadis Kavramının Gelişiminde İbnü's-Salâh'ın Rolü = The Role of Ibn al-Salâh in Mursal Hadith Concept Development". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2019), 242-263.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu's-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Özpınar, Ömer. "İmam Şafii'nin Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri". *Uluslararası İmam Şafiî Sempozyumu*. 231-265. İstanbul: Kent Işıkları, 1. Basım, 2012.

Polat, Selahaddin. "Mürsel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Polat, Selahaddin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değerleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1981.

Râmehurmuzî, Ebû Muḥammed el-Ḥasen b. ʿAbdurraḥmân b. Ḫallâd el-Fârisî. *el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*. thk. Muḥammed ʿAccâc el-Ḫaṭîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1983.

Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University, Ely House, 1. Basım, 1950.

Süyûtî, Ebü'l-Fażl Celâlüddîn ʿAbdurraḥmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḫuḍayrî. *Tedrîbu'r-Râvî fî Şerḥi Taḳrîbu'n-Nevâvî*. thk. Ebû Ḳuteybe Naẓar Muḥammed el-Fâryâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Ṭaybe, ts.

Şâfiî, Ebû ʿAbdillâh Muḥammed b. İdrîs b. ʿAbbâs. *er-Risâle*. thk. Aḥmed Şâkir. Mısır: y.y., 1358/1940.

Şemsuddîn es-Sehâvî, Ebû'l-Ḫayr Muḥammed b. ʿAbdurraḥmân b. Muḥammed. *Fethu'l-Muğîss bi-Şerḥ Elfiyyeti'l-Ḥadîs li'l-Irâḳî*. thk. ʿAlî Ḥuseyn ʿAlî. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu's-Sunne, 1424/2003.

Türcan, Zişan. "Üçüncü Asır Hadis Musannefatı Üzerinde eş-Şâfiî'nin Etkisi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/1 (2009).

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İfav, 5. Basım, 2012.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 452-465, doi: 10.33931/dergiabant.1739633

Transhümanizmin Ontolojik Açmazları: Zihin-Beden, Bilinç ve Benlik Problemleri Üzerine Bir İnceleme[1]

Ontological Dilemmas of Transhumanism: An Inquiry into the Mind-Body, Consciousness, and Self Problems

Fatımanur GÜÇLÜER[2], Ruhattin YAZOĞLU[3]

Geliş Tarihi (*Received*): 11.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 21.08.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu makale, insanın biyolojik ve bilişsel sınırlarını aşma arayışında olan transhümanist düşüncenin, karşı karşıya kaldığı temel felsefî sorunları din felsefesi perspektifinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Transhümanizm, zihin-beden ilişkisini yeniden tanımlamayı, bilinci yapay ortamlara aktarmayı ve kişisel kimliği dijital olarak sürdürebilmeyi hedefleyen bir gelecek vizyonu sunar. Ancak bu hedefler, klasik felsefede ruh-beden dualizmi, bilinç fenomeni ve benlik sorunu gibi metafizik tartışmalarla doğrudan çelişen veya onları yeniden yorumlamayı gerektiren bir yapıdadır. Bu bağlamda, insanın kendini dönüştürme arzusu, sadece teknolojik değil, aynı zamanda ontolojik bir mesele olarak ele alınmalıdır. Makalede, özellikle çağdaş filozofların yaklaşımları ışığında bu meseleler yeniden ele alınmakta, insanın tanrısal taklit yoluyla kendi sınırlarını aşmasının, ontolojik ve teolojik sonuçları sorgulanmaktadır. Çalışma, ruhun ölümsüzlüğü, bilincin kaynağı ve insanın aşkın boyutu gibi din felsefesinin temel konularıyla transhümanist projeler arasında bir gerilim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, literatürde uzun süredir tartışılmakla beraber, transhümanizmin yalnızca teknik değil, aynı zamanda felsefî ve teolojik yönleriyle de ele alınması gereği, çalışmamızın da merkezî bir vurgusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Transhümanizm, Bilim, Din, Kuantum.

&

Abstract: This article aims to evaluate the fundamental philosophical problems faced by transhumanist thought-which seeks to transcend the biological and cognitive limits of the human being-from the perspective of philosophy of religion. Transhumanism envisions a future in which the mind-body relationship is redefined, consciousness is transferred to artificial environments, and personal identity is sustained digitally. However, these goals either directly contradict or require a reinterpretation of deep metaphysical debates found in classical philosophy, such as mind-body dualism, the nature of consciousness, and the problem of personal identity. In this context, the human desire for self-transformation should be addressed not only as a technological endeavour but also as an ontological issue. The article revisits these themes particularly in light of contemporary philosophical approaches and questions the ontological and theological implications of humanity's attempt to transcend its limitations through a form of divine imitation. The study reveals a tension between core issues in the philosophy of religion -such as the immortality of the soul, the origin of consciousness, and the transcendent dimension of the human being- and transhumanist projects. In this framework, although transhumanism has been discussed in the literature for a long time, the need to address not only the technical but also the philosophical and theological aspects of transhumanism constitute a central emphasis of our study.

Keywords: Philosophy of Religion, Transhumanism, Science, Religion, Quantum.

Atıf/Cite as: Güçlüer, Fatımanur – Yazoğlu, Ruhattin. "Transhümanizmin Ontolojik Açmazları: Zihin-Beden, Bilinç ve Benlik Problemleri Üzerine Bir İnceleme". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 452-465. doi: 10.33931/dergiabant.1739633

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Bu çalışma, birinci yazarın ikinci yazar danışmanlığında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2025 yılında tamamladığı "Transhümanizmde Din ve Ahlak" isimli doktora tezinden üretilmiştir. Bu tez 12181 proje numarasıyla Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir

[2] Dr. Öğr. Üyesi, Fatımanur Güçlüer, Gümüşhane Üniversitesi, develifatimanur69@gmail.com.

[3] Prof. Dr., Ruhattin Yazoğlu, Atatürk Üniversitesi, ryazoglu@atauni.edu.tr.

1. Giriş

Transhümanizm, insanın biyolojik ve bilişsel sınırlarını aşmayı hedefleyen bir düşünce akımı olarak, modern bilim ve teknolojinin sağladığı imkânlarla insan doğasını dönüştürmeyi amaçlar. Bu dönüşüm, insan bedeninin fiziksel sınırlamalarını ortadan kaldırmanın yanı sıra zihinsel kapasitenin artırılmasını ve bireyin kimliğinin olumsuz görülen özelliklerinden arındırılmasını içerir. Ancak, transhümanist projelerin felsefi temelleri, insan varoluşunun en temel sorunsallarından olan zihin-beden ilişkisi, bilinç ve benlik gibi meselelerle karşı karşıya kalır.

Zihin-beden problemi, düalizm ve materyalizm ideolojileri tarafından uzun süredir tartışılmaktadır. Transhümanizm, zihni dijital ortamlara yükleme veya yapay zekâ ile bütünleştirme gibi hedefleriyle bu problemi yeni bir boyuta taşımaktadır. Zihnin biyolojik temellerinden bağımsız olarak var olup olamayacağı sorunu, transhümanizmin başarısını bütünüyle engellemese de, yine de çözülmesi gereken temel meselelerden biri olarak önemini korumaktadır.

Bilinç problemi, bireyin kendine özgü deneyimlerinin (kualia) bilimsel bir çerçevede nasıl açıklanabileceği sorusunu içerir. Transhümanist projeler, bilinçli yapay zekâ yaratma veya insan bilincini teknolojiye entegre etme çabalarıyla bu sorunun merkezine oturur. Ancak bilincin doğası ve onun yapay bir ortamda nasıl sürdürülebileceği konusunda net bir cevap bulunmaması, transhümanizmin karşılaştığı temel zorluklardan biridir.

Transhümanizm, yalnızca zihin-beden ilişkisi ve bilinç sorunlarıyla değil, aynı zamanda benlik problemiyle de bir şekilde ilişkilidir. Benlik, bireyin kimliğini ve özünü tanımlayan önemli bir unsurdur. Ancak, teknolojik müdahaleler ile zihin ve bedende meydana gelecek değişimler, bireyin kimliğinin nasıl oluştuğunu ve geliştiğini sorgulamayı gerektirir. Transhümanist yaklaşımlar, bireylerin benliklerini dönüştürme veya genişletme potansiyeli sunduğu için, bu süreçte öz kimliğin kaybolup kaybolmayacağı veya benliğin yapay unsurlarla nasıl yeniden tanımlanacağı gibi sorular ortaya çıkar. Sonuç olarak, benlik problemi, transhümanizmin felsefi çerçevesinde önemli bir yer tutar ve bireyin kimlik algısını etkileyen teknoloji ile birlikte oluşabilecek etik ve psikolojik sonuçların irdelenmesini gerektirir.

Mevcut çalışma, transhümanizmin felsefi temellerini zihin-beden, bilinç ve benlik problemleri çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda yöntem olarak, ilgili literatürün analitik bir incelemesi yapılacak, klasik felsefi tartışmalar ile güncel transhümanist yaklaşımlar karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir. Çalışmanın özgün katkısı, transhümanist ideallerin yalnızca teknik imkânlar üzerinden değil, aynı zamanda insanın kimliğini, benliğini ve varoluşsal bütünlüğünü tehdit eden felsefi sorunlar bağlamında ele alınmasıdır.

2. Zihin-Beden Problemi

Zihin-beden problemi, zihinsel ve fiziksel olaylar arasındaki ilişkiyi konu edinen bir felsefî sorundur. Bununla birlikte, nörobilim, yapay zekâ, psikoloji, tıp ve genetik gibi disiplinlerin katkılarıyla bu tartışmalar daha geniş bir zemine taşınmıştır. Bu çerçevede, insan beynindeki sinir hücrelerinin elektriksel sinyallerle çalışması olgusu, bilincin, hayal gücünün ve özgür iradenin nasıl ortaya çıktığına dair sorularla birleşerek, meselenin salt felsefî olmaktan çıkıp bilimsel olarak da yanıtlanması gereken bir problem hâline gelmesine yol açmaktadır.

İnsan ara yüzünü bir yapay zekâya aktarıp bunu yapay zekada yaşatmak, transhümanizmin hedeflerinden biridir.[4] Bu bağlamda öncü transhümanist Ray Kurzweil, tekilliğe giden en önemli yollar arasında bu amaca yönelik projeleri göstermektedir. Ona göre tekillik, biyolojik beden ve beynin sınırlılıklarının aşılmasıyla, insan yazgısı üzerinde güç kazanılması ve ölümsüzlüğün bizzat insan eliyle mümkün hâle gelmesi anlamına gelmektedir. Tekillik, insan bilinci ile teknolojinin birleşmesini, yani biyolojik varlığımızın dijitalleşerek yeni bir boyut kazanmasını temsil edecektir.[5] Bu şekilde vaat

[4] İsmail Hakkı Aydın, *Kuantik Çağ* (İstanbul: Girdap Yayınları, 2021), 113.
[5] Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 22-23.

ölümsüzlüğe ulaşabileceği umulmaktadır. Transhümanizmin bunu gerçekleştirebilmesinin önündeki en büyük engel, giderek daha da rafine hale gelen klinik ve deneysel çalışmalara rağmen, bilinç ile beyin arasındaki ilişkinin doğru bir şekilde anlaşılamamasıdır.[6] Bu yüzden bazı soruların hâlâ cevaplanması beklenmektedir. Örneğin, zihin ve beden arasındaki ilişkinin ne olduğunun, yani, eğer zihin maddi olmayan bir şey olarak düşünülüyorsa, fiziksel bedenin bundan nasıl etkilenebildiğinin açıklanması gerekmektedir. Bu soruların cevabının mümkün olup olmadığı ise henüz açıklığa kavuşturulamamıştır.[7]

Zihin-beden problemi kendi içerisinde paradoks barındıran bir argüman olarak görülmektedir.[8] Bu paradoksa sebep olan önermeler şunlardır:

1. Zihin fiziksel olmayan bir şeydir.
2. Beden fiziksel bir şeydir.
3. Zihin ve beden etkileşir.
4. Fiziksel ve fiziksel olmayan şeyler etkileşemez. Buradaki önermelerin her biri kendi içinde doğru ama bir bütün halinde tutarsız görünmektedir.[9]

İnsanda bulunan zihinsel arzunun, kendisine eşlik eden kuale ile birlikte fiziksel nöronların atış yapmasına sebep olması, yani kalemi masadan alma arzusunun fiziksel olarak kolumuzu kaldırmak için gerekli olan nöronların ateşlenmesine sebep olması, henüz açıklanamamış büyük bir gizem olarak görülmektedir.[10] Diğer bir deyişle insanların hisleri, düşünceleri, acıları gibi bilinçli deneyimlerinin tamamen fiziksel parçacıklardan ibaret olan bir dünyada var olabilmesi problemi zorlaştırmaktadır. [11]

Zihin-beden problemi, yüzyıllardır filozoflar ve bilim insanları tarafından ele alınmış, bu süreçte farklı kuramlar ve yaklaşımların gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu yaklaşımları düalist, monist, fizikalist ve işlevselci görüşler oluşturmaktadır. Öncelikle düalizm zihin ve bedenin iki ayrı ve birbirinden tamamen farklı şey olduğunu öne süren natüralist karşıtı bir iddiadır. Bu iki farklı şey, fiziksel olmayan ile fiziksel olan şeydir. Zihin ve beden birbirinden bağımsız olarak var olabilen tamamen farklı şeylerdir. Felsefe tarihinde Descaretes gibi bazı filozoflar bağımsız bir şekilde var olabilen böyle şeyleri töz olarak adlandırmıştır. Töz düalizmi birbirinden bağımsız var olabildikleri için zihin ve bedenin farklı olduklarını veya birer töz olduklarını savunan görüştür. Etkileşimci töz düalizmi, bu iki tözün aralarında nedensel etkileşimin mümkün olduğunu söyleyen görüştür. Örneğin, insan uzun süre aç kalırsa kan şekerinin düşmesine bağlı olarak zihin karışır ve kişinin ruh hali değişebilir. Bu noktada etkileşimci tözsel düalizm fiziksel varlığın veya beden denen şeyin etkileştiğini ya da kesinlikle öyle göründüğünü ve böylece fiziksel olmayan tözü veya zihin denen şeyi etkilediğini söylemektedir. Bu inanca göre beden gömüldükten sonra zihin yok olmaksızın var olabilir.[12] Epifenomenalizm ise etkileşimci, yani ruhun ve bedenin birbirinden etkilenebileceği teorisine tek yanlı bakarak sadece bedenden ruha doğru tek yönlü nedenselliğin olduğunu kabul eden teoridir. Buna göre ruhta oluşan her türlü şey bedensel faaliyetin bir sonucudur.[13]

Düalist teorilerin çoğu, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi açıklamakta yetersiz görülerek eleştirilmiştir.[14] Bedenden ayrı bir ruh inancı modern bilimin fikirleri ile tam bir uyuşma içinde değildir. Özellikle modernizm ile popülerlik kazanan materyalizm insanı tek boyutlu bir şekilde tasvir eder.[15] Bu anlayışta fizik âlemi ve metafizik âlem birbirinden keskin bir şekilde ayrılmış ve bilginin konusu sadece nesnel

[6] Giulio Tononi, et al., "Integrated information theory: from consciousness to its physical substrate", *Nature reviews neuroscience,* 17/7, (2016), 450-461, 450.
[7] Huimin Lu, et al., "Brain intelligence: go beyond artificial intelligence", *Mobile Networks and Applications,* 23, (2018), 368-375, 369.
[8] Jonathan Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, çev.Saliha Tuncer Erdem, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2020), 9.
[9] Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 17.
[10] Westphal, *Zihin-Beden Problemi,* 28-29.
[11] John Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, çev. Deniz Saraç, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 15-16.
[12] Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 45-46.
[13] Jerome A. Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 65.
[14] Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, 50-51.
[15] Tuncay İmamoğlu-Ruhattin Yazoğlu, "Bâbertî'nin Bütüncül İnsan Anlayışının Modern Dünyadaki Yeri ve Önemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33, (2010), 35-45, 36.

olanla sınırlandırılmıştır.[16] Bu anlamda materyalizm herhangi bir düalist görüşü kabul etmez ve var olan tek gerçekliğin maddesel veya fiziksel gerçeklik olduğunu ve buna bağlı olarak zihinsel durumlar gerçekten varlarsa onların bir çeşit fiziksel durumlara indirgenebilir olduklarını savunur.[17] Fakat materyalistler her ne kadar görüşlerinin doğru olduğuna ikna olmuşlarsa da tıpkı düalistlerde olduğu gibi felsefecilerin tamamını ikna edecek bir açıklamayı sunamamışlardır. Çünkü materyalistler de insanların içsel olarak bilinçli olduğu durumlara ve yönelimsel davranışlara sahip olduğumuza ilişkin apaçık gerçeği reddetmekle sonuçlanmayan zihnin tamamen tatmin edici materyalist bir açıklamasını veremedikleri için eleştirilmektedirler.[18]

Tüm bunların yanında maddeci bir anlayışa sahip fizikalist zihin teorisi olan işlevselcilik konumuzun ana teması olan transhümanistlerin hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu teori Hilary Putnam tarafından geliştirilmiştir. Ona göre acı gibi duygular bir beyin durumu değil olasılıksal bir otomat durumdur veya bir *Turing makinesi'*dir. *Turing makinesi* özünde bir bilgisayardır; hesaplama yapar ve sahip olduğu bilimsel ve işlevsel durumları onun fiziksel durumları değildir. Burada işlevselcilik zihni sabit donanımla değil, aktif olan yazılımla karıştırmaktadır. İşlevselciliğe göre zihin fizikseldir ama onlara göre bir bilgisayar programının fiziksel olduğunu kabul etmek ne kadar yanlış ise zihnin de fiziksel olduğunu düşünmek o kadar yanlıştır. Burada dikkat çekilmek istenen nokta, bilgisayar programının işlevselliğidir. Dolayısıyla yapay zekâ üzerine çalışan düşünürler için işlevselcilik önemlidir. Bir *Turing makinesi* neyi hesapladığı hakkında hiçbir fikri olmadan hesaplamaya devam eder bu bir fikre sahip olduğundan dolayı değil işini yapması gerektiğindendir.[19] *Bilinçli Zihin* kitabının yazarı Zoltan L. Torey'e göre bilgisayar performansı insan beynindeki motor yeteneğin açıkça bir uzantısıdır. Tıpkı bir teleskop ya da bir mikroskop gibi beynin duygusal tarafındaki uzantıları tamamlar ve epistemolojik olarak onlara denktir. Nasıl bu yardımcı duygusal araçlar hücrelerin içini göstererek ya da uzak galaksilere ait görünmez radyo dalgalarını saptayarak bize bilginin derinlerine nüfuz etme imkânı veriyorsa, bilgisayar da bizim hayal edemediğimiz ya da düşünemeyeceğimiz kadar karışık pek çok konuyu işlememizi sağlar.[20] İşlevselciliğe göre zihin, iç özelliklerle değil işlevleri açısından ele alınır. Bu yaklaşımda insan zihni mevcut bilgisayarlara benzetilir ve yapay zekâ çalışmalarında üretilen bilgisayarların bilincin özelliklerini gerçekleştirebileceği iddia edilir.[21]

Nörobilim ve bilinç üzerine çalışmalar yapan bazı bilim insanlarına göre ne monisttik ne de düalist teoriler çözüme ulaşabilir. Bu yüzden yeni bir teoriye ihtiyacımız vardır. Bunu sağlayacak şey ise ona göre kuantum fiziğidir. Kuantum fiziğinin yeni dili, kelimeleri ve mantığı neredeyse üç yüz yıl süren klasik fiziğin bakışına galip gelip bilinç-beyin ya da ruh-beden ilişkisine yeni bir pencereden bakılmasını sağlayacaktır.[22]

Zihin-beden problemi, özellikle bilinç ve fiziksel beden arasındaki ilişkiyi anlamaya çalıştığı için transhümanizm açısından oldukça kritik bir konudur. Zihin-beden probleminin çözümü, madde olmayan bir zihin ile fiziksel bedenin bir şekilde birleştiğinin kanıtlanması ile gerçekleşirse, transhümanizmin makinelere bilinci yükleme ve insan bilincini aktarma hayali de ortadan kalkmış olur. Ölümsüzlüğe ulaşmada en büyük güveni sağlayan bilinç aktarımı projesi doğal olarak kendini feshetmiş olur. Ama zihin-beden çalışmaları materyalizmi kanıtlayacak şekilde neticelenirse, yani bilincin beynin bir ürünü olduğu kanıtlanırsa, o zaman bu bilinç insandaki gibi kopyalanarak makinelere yüklenebilir. Bu buluş ise genel teizm inancındaki "ruh" kavramının yeniden sorgulanmasına sebep olur. Transhümanist ideallerin gerçekleşme ihtimali, teistik inancı doğrudan geçersiz kılmaz, fakat ruh, ölüm, öte dünya ve insanın sınırları gibi temel kavramların yeniden yorumlanmasını gerekli hale gelir. Bu

[16] Tuncay İmamoğlu, "Modernizm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8, (2017), 1-10, 2.
[17] Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, 55.
[18] Searle, *Zihin Kısa Bir Giriş*, 56.
[19] Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, 94-95.
[20] Zoltan L. Torey, *Bilinçli Zihin*, çev. Ali Bucak (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2019), 153.
[21] Caner Taslaman, *Fıtrat Delilleri,* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2020), 244.
[22] Tarlacı, *Bilinç*, 253.

bağlamda, söz konusu ideallerin klasik-geleneksel yorumlarla çatışması, onların teistik inancı bütünüyle yanlışladığı anlamına gelmez, aksine, dinî düşüncenin yeni bilimsel ve teknolojik gelişmeler ışığında farklı açıklayıcı teoriler ekseninde yeniden inşa edilmesine zemin hazırlayabilir. Dolayısıyla, transhümanizmin teizm karşısında ortaya koyduğu meydan okumayı değerlendirirken, inancın kendisi ile inanca dair tarihsel yorumların birbirinden ayrılması önem arz etmektedir.

Netice olarak zihin-beden problemi üzerine yapılan çalışmalar, transhümanizm açısından büyük önem taşımaktadır. Her ne kadar transhümanizm yaşamın uzatılması, zihinsel fonksiyonların geliştirilmesi ve bedenin iyileştirilmesi gibi birçok hedefi içerse de, bu problemin çözümlenmemesi hâlinde ideolojinin bütüncül başarısı açısından önemli bir eksiklik varlığını sürdürmeye devam edecektir.

3. Bilinç Problemi

İnsanlık için günümüzde hâlâ en büyük gizemlerden biri bilinçtir. Beynin yapısı ve işleyişi üzerine yapılan araştırmalar, özellikle son yüzyılda hız kazanmış ve bilişsel süreçlerde beynin hangi bölümlerinin nasıl kullandığı gibi konulara dair önemli bulgular elde edilmiştir. Artan sinirbilimsel çalışmalar sayesinde, beynin bilişsel süreçlerde hangi mekanizmaları devreye soktuğu doğrudan gözlemlenebilmekte ve deneyler yoluyla zihinsel işlevlerin sinirbilimsel temellerine ilişkin bilgiler elde edilebilmektedir. Ancak, tüm bu ilerlemelere rağmen bilinç kavramının kaynağı, anlamı ve gerçekten bağımsız bir varlığı olup olmadığı gibi sorular hâlâ net bir yanıt bulabilmiş değildir. Bilincin, yalnızca bir algı yanılması mı yoksa somut bir gerçeklik mi olduğu gibi meseleler, çözümü zor sorular arasında yer almaktadır.[23] O zaman denebilir ki bilinçli görüntülere ait ampirik bir teori, nöral verilerden kolayca elde edilememektedir.[24]

Bilinç, günümüzde "zor problem" olarak adlandırılmaktadır. Zor problem nitelemesi ilk kez 1994 yılında David Chalmers tarafından kullanılmıştır. Chalmers'a göre, kolay problemler henüz tam olarak çözülmemiş olsa da nasıl çözülebileceklerine dair elimizde belli bir bilgi bulunan problemlerdir. Ancak bilinç söz konusu olduğunda durum farklıdır; çünkü öznel deneyimlerin nesnel bir beyin yapısından nasıl ortaya çıktığı hâlâ büyük bir muammadır. Chalmers'a göre, bilinçle ilgili asıl güçlük, fiziksel süreçlerin nasıl olup da bilinçli deneyimleri meydana getirdiğini ve bunun neden gerçekleştiğini açıklayabilmektir.[25] Chalmers'a göre düşünme ve algılama süreçleri bilgi işleme ile gerçekleşse de bunların öznel bir yönü vardır. Çünkü bilinçli bir varlık olmanın nasıl bir his olduğu deneyimle ilgilidir. Örneğin, bir şeyi görmek yalnızca görsel algı değil, aynı zamanda kırmızılığın hissedilen niteliği, ışık ve gölge farkı gibi duyumları da içerir. Benzer şekilde, klarnet sesi veya naftalin kokusu gibi algılar farklı deneyimlere yol açar. Acı, haz, zihinsel imgeler, duygular ve düşünce akışı da bu kapsamda yer alır. Ortak nokta ise, tüm bu durumların belirli bir his yaratması ve deneyim olarak adlandırılmasıdır.[26]

Chalmers öznel deneyimlerin beyin sürecine indirgenemeyeceğini ifade eder. Yalnızca beyin süreçlerine dayalı hiçbir açıklama bilincin varlığını ortaya çıkarmaya yetmeyecektir. Ona göre beyin ve öznel deneyim arasında bağ vardır. Bilincin uzay-zamana indirgenemez bir şey olduğunu kabul edip bilinçle ilgili de birtakım basit temel yasalara ulaşılabileceğini ifade eden Chalmers, bilinci evrenin temel bir ilkesi olarak kabul eder.[27] Bu anlayışa göre bilinç yalnızca beyin aktiviteleriyle açıklanamayacak kadar karmaşık bir olgudur. Başka bir deyişle bilinci anlamak için fizik ötesi bir bakış açısına ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır. Chalmers'ın bu görüşleri, bilincin doğasına dair materyalist açıklamaları sorgulatarak konuya yeni bir felsefî boyut kazandırmaktadır.

İnsanda var olan bu bilincin ne işe yaradığını ve ona nasıl sahip olunduğu merak konusudur.[28] Bu konuda birden fazla yaklaşım vardır. Metafizik temelli yaklaşımlar, evrimci veya materyalist yaklaşımlar bunlardan bazılarıdır. Bu teoriler, bilincin doğasını anlamak için farklı bakış açıları sunar. Henüz kesin

[23] Susan Blackmore, *Bilinç*, çev. Oğuz Akçelik (İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2019), VII-VIII.
[24] Patricia S. Churchland, *Brain-wise: Studies in neurophilosophy* (Cambridge: MIT press, 2002), 112.
[25] David J. Chalmers, "Is the hard problem of consciousness universal", *Journal of Consciousness Studies,* 27/5-6, (2020), 227-257, 227.
[26] David J. Chalmers, "Facing up to the problem of consciousness", *Journal of consciousness studies,* 2/3, (1995), 200-219, 201.
[27] Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, çev. Seda Akbıyık (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 57.
[28] Blackmore, *Bilinç*, 11.

bir teori üzerinde uzlaşılmış değildir, ancak her biri bilincin belirli bir yönünü açıklamaya çalışır. Modern bilimin -üzerine sıkça durup eleştirdiğimiz üzere- ampirik temele oturtamadığı bilgileri yok sayma eğilimi, bilince metafizik bir olgu olarak bakan yaklaşımları da değerlendirmeye almamasına neden olmaktadır. Bu anlamda maddeci görüşler bilim dünyasında kendine daha çok yer bulabilmiştir.

Bilinci doğaüstü unsurlara başvurmadan açıklamaya çalışan materyalist düşünce, nörobilimin bilinç ve beyin arasında güçlü bağlantılar ortaya koymasından yola çıkarak bir açıklama sunmaya çalışır. Bu anlayışta bilinçli makineler üretme fikri teorik olarak mümkün görünmektedir. Zira bilinç, beynin bir ürünü ise o da fizikseldir, fiziksel olan bir şey ise teknoloji aracılığıyla üretilebilir. Ancak bu, yalnızca metafizik yapılabilirlik düzeyinde bir iddiadır, teknik açıdan uygulanabilirliği ise henüz garanti etmemektedir.

Transhümanistler için bilinç konusu, insana sunduğu biyolojik sınırlarını aşma hedefi açısından oldukça büyük bir öneme sahiptir. Bilincin dijital ortama aktarımı ve yapay zekâyla birleşme projeleri bu problemin çözümüne bağlıdır. Başarılı olunması durumunda dijital ölümsüzlük gibi hedeflere varılabilecektir. Fakat bilincin nasıl ortaya çıktığı gibi soruların cevabı metafizik öğelerle ilgiliyse ya da bilinç biyolojik bedenle bağlı olduğu sürece işliyorsa bu halde transhümanizmin zihnin aktarımı ve ölümsüzlüğe ulaşma idealleri zor bir problemle karşı karşıya kalacaktır. Dolayısıyla bilinç konusu transhümanistler için teknolojik ilerlemeleri yönlendirecek kadar önemlidir.

Transhümanist bilim insanları insan beynini bir bilgisayar yazılımıyla aynı görmektedir.[29] Yani eğer beyin bütün ayrıntılarıyla haritalandırılabilirse onu bir bilgisayara kopyalamakta bir engel kalmayacaktır. Hâlihazırda transhümanistlere göre bilinç, bir bilgisayar programının farklı donanımlarda çalışabilmesi gibi, biyolojik bir beyinde veya yapay bir sistemde de var olabilir. Fakat bunun için önce bilincin üzerindeki gizemin kaldırılması gerekmektedir.

Transhümanizmin ölümsüzlük arayışları açısından dikkat çekici bir örnek olan Kim Suozzi vakası, konunun önemini anlamak için değerlendirilebilir. Bu 23 yaşındaki genç, beyninde oluşan kanser yüzünden kendisine kısa bir ömür biçilmiş biri olarak transhümanizmin *Cyronics* projesi ile yeniden hayata dönebileceğine inanarak sosyal medyada yaptığı yardım kampanyasından topladığı 80 bin dolar ile kendini dondurmuştur. Fakat işlem sırasında beynin dokusunu donma hasarından koruyan maddenin, büyük olasılıkla da damarların bozulmuş olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla beyin donmanın vereceği hasara karşı korumasız kalmıştır. Sonrasında doktorlar bu hasar karşısında Kim'in yeniden hayata dönme şansı olsa bile oluşan fiziksel hasarı düzeltemeyeceklerini itiraf etmek durumunda kalmışlardır.[30] Bu durum Kim'i yeniden hayata döndürmenin alternatif yollarını gündeme getirmiştir. Bu yollardan en dikkat çekicisi bu kişinin beynini bir bilgisayar programına yüklenebileceği önerisi olmuştur.[31] Bu örnek transhümanizmin bilinç aktarma projesine olan arzuyu ve güveni göstermektedir. Bu yüzden bilinç çalışmaları transhümanizmin bel kemiğini oluşturmaktadır.

Bilincin beynin bir işlevi olduğuna inanan transhümanist bilim insanları, çalışmalarını materialist ideoloji ile temellendirmektedirler. Örneğin dünyada ürettiği teknolojiler ile ses getiren Elon Musk'ın nörolog uzmanları ile birlikte implante edilebilir beyin-makine arayüzleri geliştirmek amacıyla kurduğu nöroteknoloji şirketi, insanların bilgisayar yazılımı ile birleşmesi ve yapay zekâ alanındaki gelişmelerin desteklemesi üzerine bir dizi proje üzerine çalışmaktadır. Tüm bu amaçlarına ise özellikle insan beynine yerleştirecekleri bir çip yardımıyla ulaşabileceklerini iddia etmektedirler.[32] Beyne yapılması düşünülen bu müdahalelerin menfi ve müspet yanları ise oldukça tartışmalıdır.

Ray Kurzweil, insan seviyesinde bir yapay zekânın, bilgisayarların hız, doğruluk ve bellek paylaşımı konusundaki üstünlüğüyle birleşmesinin olağanüstü sonuçlar doğuracağını ifade eder. Ancak bugüne

[29] Cengiz Dağdelen, *Post-hüman,* (Konya: Tılsım Yayınları, 2021), 13.
[30] Amy Harmon, "Hoping to Transcend Death, via Cryonics", *The New York Times,* 2015, A1-L.
[31] Susan Schneider, *Yapay Sen*, çev. Tülay Tosun (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2022), 129.
[32] Serhat Arvas, *Dijital İşgal ve Transhümanizm* (İstanbul: Kudema Yayınları, 2022), 209.

kadar yapay zekâ çalışmaları, insan zihninin nasıl çalıştığını tam olarak anlamamamız nedeniyle, beyin işleyişine dayalı mühendislik süreçlerinde yeterince kullanılmamıştır. Kurzweil, insan düşünme sisteminin temel prensiplerini kavrayabilirsek, bu bilginin bizi daha gelişmiş zeki makineler üretmeye götüreceğini savunur. Ona göre, biyolojik nöronlardan çok daha güçlü bilgi işleme teknolojileri geliştirerek bunları zamanla iyileştirebiliriz. Bu süreç, hem insan zihnine dair anlayışımızı artıracak hem de Alzheimer, Parkinson ve duyusal yetersizlikler gibi nörolojik hastalıkları tedavi etmek için yeni yöntemler sunarak zekâmızı önemli ölçüde ileriye taşıyacaktır.[33]

Kurzweil, insan beynini anlamak ve modellemek için en önemli yöntemlerden biri olan "tersine mühendislik" işleminden bahseder. Bu sürecin ilk aşaması, beynin işleyişini anlamak için doğrudan içine bakmaktır. Kurzweil, beynin tersine mühendislik yoluyla incelenebilmesi için gerekli olan tarama ve bilgi işleme teknolojilerinin, tıpkı genom projesinde olduğu gibi hızla geliştiğini savunur. Nanobot teknolojisinin ilerlemesiyle birlikte, beynin yüksek hassasiyetle taranması mümkün olacak ve böylece insan zekâsının işleyiş mekanizmalarını anlamak ve bu yetenekleri daha gelişmiş bilgi işlem sistemlerine aktarmak kolaylaşacaktır. Ona göre insan beyni, karmaşık bir hiyerarşik yapıya sahiptir, ancak bu karmaşıklık, aşılması imkânsız bir düzeyde değildir.[34] Ray Kurzweil'e göre bilgi işleminin ve iletişimin fiyat performansı her yıl ikiye katlanmaktadır. Ona göre insan zekâsını taklit etmek için gereken bilgi işlem kapasitesi yirmi yıldan önce elimizde olacaktır.[35] Görüldüğü üzere Kurzweil bilincin, beyindeki bilgi işleme süreçlerinin bir ürünü olduğunu, yeterince gelişmiş teknolojiler ile modellenebilir ve hatta yapay sistemlere aktarılabilir olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, insan zekâsını anlamak ve yeniden oluşturmak, bilinçli makineler geliştirmeyi mümkün kılacaktır.

Kurzweil gibi bu alanda çalışan nörobilimciler de bilinç alanında yaşanan başarısızlıkların ve umut edilen ilerlemenin bir türlü kaydedilememesinin sebebini, bu alanın araştırmacılarının çok gelişmiş bir nöral ağa sahip olan beyni yalnızca analog ve dijital bilgisayarlar kullanarak modellemeye çalışması olarak görürler. Buna göre nöral ağlar, sabit bir yapıya sahip olan bilgisayarlardan farklı olarak sürekli yeniden bağlantı kurup, kendilerini yeni görevler için desteklerler.[36]

Bu problemin çözümü Newton fiziğinin yerini kuantum fiziğine bırakması olarak görülmektedir. Çünkü klasik fizik ampirik olarak ele alamayacağı zihinle ilgilenmezken, kuantum fiziği zihin kavramını açıklamaya çalışmaktadır.[37] Bu sayede evren-insan etkileşimli yeni kapıların açılması beklenmektedir.[38] Bilim insanları kuantum verileri ışığında bilinci beyinde arama çalışmaları yapmaktadır. Bunu yaparken kullandıkları en önemli yöntem nanoteknolojidir.[39]

Kuantum mekaniği ile cisimlerin geçirgen olmayan bariyerlerden geçmesinin, aynı anda birden fazla mekânda bulunabilmesinin veya hayalet bağlantılar kurabilmesinin mümkün olabileceği iddia edilir.[40] Roger Penrose ve Stuart Hameroff tarafından geliştirilen kuantum bilinç teorisine göre bilinç, beynin mikrotübüllerindeki kuantum süreçlerinden kaynaklanmaktadır. Bilincin geleneksel sinirbilim açısından anlaşılması zor özellikleri, madde ve enerjinin temel davranışını tanımlayan kuantum teorisinin uygulanmasını gündeme getirmiştir.[41] Bu bilim insanlarına göre bilinen ve deneysel olarak gözlemlenen nörobilime dayanan bilinci anlama yaklaşımları belirli kritik yönleri açıklamada başarısız olur.[42] Bu anlayışa göre insan zihni bilgisayar gibi modellenemez bir yapıdadır.

Penrose-Hameroff'un kuantum bilinç teorisine göre, beynimizdeki nöronlar içinde bulunan mikrotübüller, kuantum seviyesinde işleyen fraktal desenlere sahiptir. Fraktallar, basit tekrarlarla sonsuz

[33] Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 209-210.
[34] Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 210-211.
[35] Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 211.
[36] Mehtap Doğan, *Yapay Zekâ ve Bilinç Problemi* (İstanbul: Çizgi yayınları, 2020), 41-42.
[37] Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim,* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), 71.
[38] Aydın, *Kuantik Çağ*, 45.
[39] İsmail Hakkı Aydın, *Beyinler Arası İnternet,* (İstanbul: Girdap Yayınları, 2021), 50.
[40] İsmail Hakkı aydın, *İnsanlığın Geleceği,* (İstanbul: Girdap Yayınları, 2021), 119.
[41] Stuart Hameroff - Roger Penrose, "Orchestrated reduction of quantum coherence in brain microtubules: A model for consciousness", *Mathematics and computers in simulation,* 40/3-4, (1996), 453-480, 453.
[42] Hameroff-Penrose "Orchestrated reduction of quantum coherence in brain microtubules: A model for consciousness", 476.

derecede karmaşık yapılar oluşturabilir. Bu nedenle, bilincin karmaşıklığını açıklamak için uygun yapılar olarak görülürler. Teori, bu fraktal desenlerde hareket eden kuantum parçacıklarının, bilincin ortaya çıkmasını sağladığını öne sürer. Bu yüzden Penrose ve Hameroff'un önerisine "kuantum bilinci" teorisi denir.[43] Buna gore bilinç uzay ve zamanın ötesinde, maddeye indirgenemeyen bir yapı olarak tanımlanır. Bilinç aynı zamanda beynin içinde olmayan, ancak onun üzerinde işleyen holografik ve elektromanyetik bir aktivasyondur. Beyin, bu bilinç mekanizmasının dışa yansıyan vitrini gibidir. Kuantum teorisinde bilinçli düşüncelerin ve niyetlerin, "psikon" adını verdiği madde üstü bir enerji aracılığıyla sinir hücrelerini etkilediği öne sürülür. Kişi bir hareket yapmaya karar verdiğinde, bu psikon sinir hücrelerini tetikleyerek fiziksel eylemin gerçekleşmesini sağlar. Buna göre klasik fizik, zihnin bütüncül yapısını tam olarak açıklayamazken, kuantum mekaniği bilincin madde altı boyutunu anlamamıza yardımcı olabilir. Çünkü kuantum yaklaşımı, önsezileri ve bilinçli deneyimleri açıklamada yeni bir çerçeve sunmaktadır.[44] Bu anlayışlara göre bilinç deneyimi, beynin kuantum mekaniğine ait özelliklerine bağlı olabilir. Eğer öyleyse bilim, beynin gerçek bir kuantum kopyasını yapmak için gereken bilgiden sonsuza kadar mahrum kalabilir. Çünkü parçacıkların ölçülmesini de içine alan kuantum sınırlamaları, insanın gerçek bir izomorfunu yapmak için ihtiyaç duyulan beynin kusursuz özelliklerini öğrenmeye izin vermeyebilir.[45]

Görüldüğü üzere son zamanlarda bilinci açıklamak için klasik fizikten farklı olarak kuantum mekaniğine dayanan teorilere odaklanılmaktadır. Kuantum fiziğinin, bilinci anlamada yeni bir çerçeve sunduğu ve klasik sinirbilimin yetersiz kaldığı noktaları açıklayabileceği öne sürülmektedir. Bu bakış açıları, bilincin doğasını anlamada kuantum mekaniğinin potansiyel bir açıklama sunduğunu gösterirken, aynı zamanda bilimsel sınırlarımız nedeniyle bilincin tam olarak kopyalanmasının veya modellenmesinin mümkün olup olmadığı konusunda bir belirsizlik oluşturmaktadır.

Bilinci anlamaya dair çalışmaların gelişen teknolojilere rağmen istenilen düzeyde olmadığı aşikârdır. Düalistler bilinci bedenden ayrı bir cevher olarak tasavvur ederken bunu mevcut bilim anlayışı ile temellendiremediklerinden günümüzde yeteri kadar kabul görmemiştir. Çünkü düalist yaklaşımda eğer işin içinde Tanrı inancı yoksa bedenden ayrı bir cevher olan bilincin varlığının nasıl ortaya çıktığı büyük bir soru olarak ortada kalmaktadır. Tanrının varlığı konusunu mevzu dahi etmeyen materyalist yaklaşımlar, mevzu edilmeyen bir varlıktan doğmuş olan bilinci de doğal olarak kabul etmezler.[46]

Gelecekte bir yapay zekâ sisteminin nasıl bilinçli hale getirilebileceğine yahut insan bilincinin makinelere nasıl yükleneceğine dair tatminkâr bir cevap bulunmamaktadır. Örneğin günümüzde yapay zekâya bir rengi açıklamak, kör doğan bir insana o rengi açıklamak gibi bir şey kabul edilmektedir.[47] Transhümanistlerin bu konudaki ümitleri ise gayet yeşildir. Bu yüzden onlar makinelere bilinç kazandırma üzerine çalışmalarını hızla devam ettirmektedirler.[48]

Sonuç olarak, bilinç üzerine yapılan felsefi ve bilimsel tartışmalar, insan zihninin doğası hakkındaki sorulara yanıt aramaya devam etmektedir. Bilincin insan evrimiyle ortaya çıktığını savunan görüş, zihinsel süreçleri biyolojik evrimin bir ürünü olarak ele alarak, bilinci diğer bilişsel işlevler gibi açıklamaya çalışır. Materyalist düşünürler ise bilinci, beyin tarafından üretilen fiziksel bir olgu olarak kabul ederek, doğaüstü açıklamalara ihtiyaç duymadan bilimsel bir çerçeve sunar. Buna karşılık, bilincin doğaüstü bir şekilde bedenle etkileştiğini öne süren görüş, zihnin maddeden bağımsız bir gerçeklik taşıdığına işaret eder. Son olarak, kuantum fiziği perspektifi, bilinci anlamanın yolunun klasik fiziksel açıklamaların ötesine geçmekte olduğunu savunur.

---

[43] Nancy J. Woolf-Hameroff Stuart R., "A quantum approach to visual consciousness", *Trends in cognitive sciences* 5/11, 2001, 472-478, 472-473.

[44] Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 71-72.

[45] Schneider, *Yapay Sen*, 43.

[46] Hamza Tzortzis, *Hakikatin İzinde*, çev. Bilal Tonyalı (İstanbul: Ekin Yayınları, 2022), 192.

[47] Tegmark, *Yaşam 3.0*, 394.

[48] Stanislas Dehaene, *Bilinç ve Beyin*, çev. Sibel Sevinç (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 30.

Bu farklı yaklaşımlar, bilincin doğası ve kökeni hakkında farklı sorulara yanıt ararken, aynı zamanda bilimin sınırlarını da zorlamaktadır. Her bir görüş, bilincin karmaşıklığını anlama yolunda önemli katkılarda bulunsa da henüz kesin bir sonuca ulaşılmış değildir. Bu durum, bilincin anlaşılmasının insan bilgi birikiminin en büyük zorluklarından biri olduğunu ve gelecekte daha fazla araştırma ve tartışma gerektirdiğini göstermektedir.

4. Dijital Kimlik ve Sentetik Kişilik: Benlik Sorunu

İnsanın kendisiyle ilgili temsillerin tamamına ve kişinin algılama ve değerlendirme tarzına "benlik" denir.[49] Benlik, bireyin ruhsal yapısının bilinçli yönünü temsil eden ve onu dış dünyayla ilişkilendiren işlevsel bir yapıdır. İçgüdüsel dürtülerden farklı olarak, benlik zaman içerisinde deneyim ve öğrenme yoluyla gelişir ve olgunlaşır. Bilinç düzeyinde zihinsel işlevleri yönetirken, bilinçdışı süreçleri de denetleyerek bireyin davranışlarını uyumlu biçimde düzenler.[50]

Bilinçli deneyimler hakkında düşündüğümüzde, bu deneyimlere sahip olan birinin mutlaka var olması gerektiği anlaşılmaktadır. Yani, bir deneyimi deneyimleyen kişi olmadan o deneyimden bahsedilememektedir. Ayrıca, beden hareketleri söz konusu olduğunda da, eylemde bulunan bir kişinin var olduğu görülmektedir. Bu noktada, karar veren kişinin "benlik" olarak tanımlandığı söylenebilir.[51] Akıl yürütme, yargıya varma, irade kullanma etkinlikleri bilinç sahibi benliği gerektirmektedir. Dolayısıyla bilincinde olunmayan ve herhangi bir benliğe sahip olmayan bir akıl yürütme ya da herhangi bir davranış mümkün değildir.[52] Benlik, bilinçli deneyimde içsel dünyanın farkında olan içsel bir gözlemcidir.[53]

William James, *Psikolojinin İlkeleri (The Principles of Psychology)* adlı eserinde benlik kavramını yalnızca bireyin bedeni ve zihinsel yetileriyle sınırlı olmayan, aynı zamanda bireyin kendisine ait olduğunu düşündüğü tüm nesneleri ve ilişkileri kapsayan geniş bir yapı olarak tanımlar.[54] Bu anlamda insana ait olan deneyimler ve hislere artı olarak, mümkün olan en geniş anlamda bir insanın benliği sadece onun bedenini ve ruhsal güçlerini değil ayrıca onun eşyaları, elbiseleri, anne-babası, eşi, çocukları, arkadaşları, eserleri, evi, toprakları, hayvanları, banka hesabı yani onun diye isimlendirilebildiği bütünün toplamını ifade eder. Bütün bunlar ona aynı benlik hissini verir. Eğer onlar büyür gelişirse başarı kazanmış gibi hissettirir, azalır ve kaybolursa da insana kendini üzgün, mutsuz hissettirir.[55] Dolayısıyla bir bilinç öznesine ilişkin bir kavram mevcutsa -ki böyle bir kavram vardır- bu, yalnızca bedensel ya da yalnızca gayri maddî bir varlığa indirgenemez. Dolayısıyla benlik kavramı, hem fiziksel hem de zihinsel nitelikleri bünyesinde barındıran bir varlık olarak değerlendirilmelidir. Daha açık bir ifadeyle, bilinç sahibi olan bu özne aynı zamanda fiziksel bir varlığa da sahiptir. Hem zihinsel hem de fiziksel özelliklere sahip olan bu tür varlıklara "benlik" adı verilir.[56]

Transhümanizm açısından meseleye baktığımızda insanlığın gelişimi üzerine planlanan bazı projeler benlik problemi açısından birçok soruyu gündeme getirmektedir. Örneğin yapay bileşenler kullanarak kişinin sinir sisteminin işlevlerini yeniden üretmek teknolojik olarak mümkün müdür? Bu mümkünse, sonuç bilinçsiz bir otonom mu yoksa bilinçli bir insan mı olacak? Eğer sonuç bilinçli bir insansa, kendisi olacak mı?[57] Örneğin beyin işlevlerini artırma adına bir operasyon gerçekleştirilecek yahut beyne mikroçip yerleştirilecek insanın burada ilk soracağı soru "sonrasındaki kişi gerçekten ben olacak mıyım?" sorusudur.[58]

[49] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü,* (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 66.
[50] O. A. Gürün, *Psikoloji Sözlüğü,* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1991), 17.
[51] Blackmore, *Bilinç*, 79.
[52] Taslaman, *Fıtrat Delilleri*, 234.
[53] Tarlacı, *Bilinç*, 94.
[54] William James, *The Principles of Psychology,* (New York: Blackmask Online, 2000), 145.
[55] William James, *Bilinç Akışı*, çev. Celal Türer, Ramazan Yılmaz, Nihat Durmaz (Ankara: Fol Yayıncılık, 2021), 84.
[56] Shaffer, *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, 91.
[57] Ralph Stefan Weir, "The Personal Identity Dilemma for Transhumanism", *Philosophy*, 99/3, (2024), 351-377, 352.
[58] Schneider, *Yapay Sen*, 40-41.

Bilinç, zihin-beden veya benlik problemleri kimi zaman bedenden ayrı bir ruh inancı ile ilişkilendirilse de, bu problemleri açıklamak için mutlaka böyle bir inanca sahip olmak gerekmez. Zihin ve benlik üzerine farklı açıklamalar, ruh inancına başvurmadan da temellendirilebilmektedir. Fakat günümüzde bilim ve din arasındaki çatışmanın temel nedenlerinden biri ruh inancı ile ilgili olarak görülmektedir. Çünkü monist bilim insanlarına göre eğer bir kişi beynin yanında bir ruha sahipse bilimin bunu bulabilmesi gerekirdi. Fakat şu ana kadar bulamadı. Bu durum her ne kadar onları düalist bakış açısını reddetmeye yönlendirse de, mevcut ruhun hiçbir zaman bulunamayacağı anlamına da gelmemektedir.[59] Dolayısıyla benlik konusunda iki seçim hakkı sunulur; bunlardan biri benlik olarak hissettiklerimize ve bir ruha inanmaktır ya da ben gibi hissedildiğinde bunun sadece geçici bir yanılsama olduğunu kabul ederek yaşamaktır. Gerçek o ki ikinci seçenek insan için daha zor görülmektedir.[60]

Zihin felsefesi düşünürü Zoltan Torey monist bir bakış açısıyla "benlik" olarak adlandırılan deneyimin madde dışı bir varlık değil, dil becerisine sahip beynimizin normal işleyişinin bir sonucu olduğunu öne sürer. Ona göre bir kişi konuşurken ya da düşünürken, bu süreç ölçülebilir fiziksel eylemler içerir ve bu eylemlerin sonuçları bilinçte yer alır. Bu süreçte, resimler ve düşünceler meydana gelir ve bunları oluşturan benlik hissi de ortaya çıkar. Yani, bir şey söylediğimizde ya da düşündüğümüzde, bu deneyimle birlikte "ben bunu söylüyorum" veya "ben bunu düşünüyorum" bilincinin farkında oluruz. Zamanla benliğimizin, eğilimleri, tercihleri ve özellikleri hakkında gözlemlerimizle zenginleştiğini görürüz. Bu özellikler, kişiliğimizi oluşturan tutarlı ve öngörülebilir bir davranış biçimi geliştirir.[61] Bu anlamda Torey'e göre benlik, ne bir toplumsal yapı ne de içimizdeki bir etkin kişidir. Daha çok, konuşma veya düşünme ile ilgili olan içsel algılarımızın bir sonucu olarak ortaya çıkan bir etkinlik hissidir. Yani, benlik, dışarıdan gelen etkilerle değil, kendi zihnimizde geliştirdiğimiz bir algıyla oluşan bir kimlik duygusudur.[62]

Transhümanist düşünce de Torey'in ifade ettiği gibi monist bir ideoloji ile kişisel kimliği büyük ölçüde psikolojik veya fiziksel kalıplara indirger ve bu doğrultuda zihin yükleme ya da sinirsel artırımlar gibi teknolojilerin uygulanabilirliğini savunur. Ancak bu yaklaşım, kimliğin veya benliğin sürekliliği bağlamında önemli bir felsefî ikilem doğurmaktadır. Buna göre transhümanistler ya kimliğe dair revizyonist bir görüşü benimseyerek post-insan varoluşunun neden arzu edilir olduğunu açıklamalı ya da sezgisel kimlik anlayışını sürdürerek post-insan olarak hayatta kalmanın mümkünlüğünü temellendirmelidir. Her iki yaklaşım da ikna edici olmazsa, kişisel devamlılığı merkeze almayan alternatif bir transhümanist yaklaşım geliştirilmesi gerekliliği ortaya çıkar. Bu durum, transhümanizmin insan sonrası varoluşa dair etik temellerini yeniden gözden geçirmesini zorunlu kılmaktadır.[63]

Revizyonist kişisel benlik görüşüne göre, bir kişinin kimliği sabit ve mutlak bir şey değil, tıpkı ulusların ya da gemilerin kimliği gibi zamanla değişebilen ve çeşitli bilişsel, duygusal, fizyolojik olaylara bağlı olarak şekillenen bir olgudur. Bu yaklaşıma göre, bir kişinin "aynı kişi" olarak kalıp kalmadığı sorusu, bu sürekliliklerin ne ölçüde korunduğuna ve bizim hangi ölçüde süreklilik talep ettiğimize bağlıdır. Örneğin, bir kişi beyninin sadece yarısıyla hayata dönerse, onun hâlâ "aynı kişi" olup olmadığını belirlemek, hangi kriterleri esas aldığımıza göre değişir ve bu karar büyük ölçüde keyfîdir. Bu nedenle, kişisel kimlik sorusu revizyonist bakış açısından bakıldığında, aslında derin ontolojik bir mesele olmaktan çok, kavramsal ve dilsel bir tercihe dönüşür. Başka bir deyişle, yeterli bilgiye sahip olsak bile, "aynı kişi hâlâ var mı?" sorusu, belirli bir süreklilik düzeyini benlik için yeterli sayıp saymayacağımıza karar vermemize bağlıdır.[64] Dolayısıyla benliğin belirli süreçlere bağlı olması, onun herhangi bir teknolojik müdahale olmadan da değişebileceği anlamına gelmektedir. Transhümanist düşünce de bu bağlamda teknolojiye dayalı iyimser bir bakış açısını benimserken, bu yaklaşımın temelinde yer alan

[59] Blackmore, *Bilinç*, 80-81.
[60] Blackmore, *Bilinç*, 97.
[61] Torey, *Bilinçli Zihin*, 136-138.
[62] Torey, *Bilinçli Zihin*, 25-26.
[63] Weir, "The Personal Identity Dilemma for Transhumanism", 353.
[64] Weir, "The Personal Identity Dilemma for Transhumanism", 357.

felsefi ve antropolojik meseleleri yeterince eleştirel bir şekilde sorgulamamaktadır. Bu eleştirel derinlikten yoksunluk, transhümanist mantığın önemli bir zaafını oluşturmaktadır. İnsan özgürlüğünün anahtarı olarak teknolojik ilerlemeyi gören transhümanizm, buna karşın kişilik kavramını açık bir şekilde tanımlamaktan kaçınır. Bunun yerine, bireyi yalnızca bilgiye ve veriye değer veren, doğrusal ve indirgemeci bir öz bilinç anlayışıyla ele alan, dönüştürülmüş bir kartezyen yaklaşımı esas alır.[65] Bu nedenle benlik sorunu transhümanistler tarafından çoğu zaman teknik bir meseleye indirgenmektedir.

Monist ideolojinin motivasyonuyla ve "sonsuz niteliklere ulaşan kişiye" yaptığı görkemli çağrıyla[66] Ray Kurzweil'in transhümanist düşünce çerçevesinde geliştirdiği benlik anlayışı, geleneksel özcü yaklaşımlardan farklı olarak dinamik, dönüşebilir ve teknolojik müdahaleye açık bir yapı arz etmektedir. Nitekim böyle müdahalelerin imkânını düşünebilmek, zaten özcü benlik tasavvurunun ötesine geçmeyi gerektirmektedir Kurzweil'e göre benlik, sabit bir öz ya da metafizik bir gerçeklik olmaktan ziyade, bilişsel süreçlerin, deneyimlerin ve teknolojik etkileşimlerin sürekliliği içerisinde şekillenen bir bütünlüktür. Kurzweil "The singularity is near" adlı çalışmasında benliğin bütünlüğünün, parçalı dijital yaşantılar içinde yeniden inşa edilebileceğini ifade eder. Ona göre kim olduğumuzun tanımı, sadece biyolojik bedenimizle sınırlı değildir.[67] Kurzweil, insan zihninin işleyişini modelleyerek daha yüksek düzeyde zekâya sahip sistemler üretmenin mümkün olabileceğini ve böylelikle insan doğasının dönüştürülebileceğini ifade eder.[68] Sonuç olarak, Kurzweil'in benlik anlayışı, zihinsel sürekliliğe dayalı, dijitalleşmeyle yeniden inşa edilebilen ve insan-sonrası teknolojik dönüşümlerle evrimleşebilecek bir kimlik modeline işaret etmektedir.

Transhümanist Nick Bostrom da bu anlayışla, elde edilen posthuman varlıkların mevcut insanlardan bilişsel ve duygusal olarak çok daha üstün olabileceğini belirtir. Bu durum, benlik algısının da radikal bir şekilde değişebileceğini ve mevcut insan deneyimlerinin ötesine geçebileceğini ima eder.[69] Bostrom bu fikirlere ek olarak bireylerin kendi benliklerini ve kişiliklerini istedikleri yönde geliştirme hakkına sahip olmaları gerektiğini savunur. Bu, kişiliğin bireysel tercihler doğrultusunda da şekillendirilebileceği anlamına gelir.[70] Yuval Noah Harari, kullanılan teknolojilerle insan becerilerini, arzularını, kişiliklerini ve kimliklerini değiştirecek ve vücuttan ayrılamaz inorganik birtakım özelliklere sahip gerçek cyborglar olmanın eşiğinde olduğumuzu ifade eder.[71] Böylelikle insan bilinci ve kimliği üzerine temelden etki eden dönüşümler meydana gelebilecektir. Harari'ye göre bu dönüşümler o kadar temelden olacaktır ki, bizzat "insan" kavramını bile sorgulatacak hale gelecektir.[72]

Bilinç, benlik ve etik gibi konularda çalışmalar yapan Eric Dietrich, yukarıda bahsettiğimiz durumlara ek olarak, insan benliğinin ve kişiliğinin yapay zekâ teknolojileri aracılığıyla dönüştürülmesini hem bir zorunluluk hem de bir etik sorumluluk olarak ele almaktadır. Ona göre insan türü açgözlülük, şiddet, kıskançlık ve benzeri ahlâkî zaaflarla doludur. Bu zaafların üstesinden gelmenin yolu, evrensel ahlâkî ilkelere göre programlanmış robotik varlıklar üretmekten geçmektedir.[73] Ancak bu noktada, transhümanizmin öz karşıtı gündemi dikkate alındığında, söz konusu evrensel ahlâkî ilkelerin kim tarafından ve hangi ölçütlere göre belirleneceği önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle insanın tarihsel olarak başaramadığı bir erdemlilik formunun posthuman varlıklarda mümkün olup olmayacağı tartışmaya açık kalmaktadır.

Dietrich, bu sürecin sonunda insanların "demode ve gereksiz" hâle geleceğini ifade ederken[74], bir başka çalışmasında da makinelerin insanlara ait hayranlık, şaşkınlık ve anlam arayışı gibi temel içsel

[65] Robb Torseth, "Who Am I? Personhood and the Self-Defeating Epistemology of Transhumanism", *Technology and Theology*, (2021), 19-36, 20.
[66] Torseth, "Who Am I? Personhood and the Self-Defeating Epistemology of Transhumanism", 29.
[67] Ray Kurzweil, "The singularity is near", *Ethics and emerging technologies*, (2005), 393-406, 398, 398.
[68] Kurzweil, "The singularity is near", 394-396.
[69] Nick Bostrom, "Transhumanist values", *Journal of philosophical research*, 30, (2005), 3-14, 5-6.
[70] Bostrom, "Transhumanist values", 9-10.
[71] Yuval Noah Harari, *Sapiens*, çev. Ertuğrul Genç (İstanbul: Kolektif yayınları, 2015), 396.
[72] Harari, *Sapiens*, 404.
[73] Eric Dietrich, "Homo sapiens 2.0: why we should build the better robots of our natüre", *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*, 13/4, (2001), 323–328, 326.
[74] Dietrich, "Homo sapiens 2.0: why we should build the better robots of our natüre", 326.

deneyimlere sahip olmayacağını, dolayısıyla sanat ve bilimin de bu varlıklarla birlikte ortadan kalkacağını dile getirir.[75] Bu bağlamda Dietrich'in görüşleri, transhümanist ütopyaların görünürdeki faydacılığının arka planında, insan kişiliğini oluşturan niteliklerin ortadan kalkacağına ve anlam kaybının kaçınılmaz olacağına işaret eder. Çünkü insan benliği sadece bilişsel değil, çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu açıdan bakıldığında insan gibi çok katmanlı bir yapının yerine işlevsel ama duyarsız bir yapay varlık getirilmesi, kişiliğin iyiyi de kötüyü de barındıran çok yönlülüğünü yok sayan, insanı taklit eden ama insanî olmayan varlıklara kapı açacaktır.

5. Sonuç

Transhümanizm, insanın sınırlarını aşma arzusunu teknoloji aracılığıyla somutlaştırarak oldukça iddialı ufuklar açsa da, zihin, bilinç ve benlik gibi felsefenin en temel meseleleri hâlen çözülmemiştir. Bu noktada zihnin dijital ortama aktarımıyla ölümsüzlüğün mümkün olacağına dair umutlar, mevcut belirsizlikler göz önünde bulundurulduğunda son derece tartışmalıdır. Zihnin mahiyetine dair kesin bir tanımın yapılamamış olması, bilincin dijital ortamlarda sürdürülebilirliğine ilişkin soru işaretleri ve benlik algısının teknolojik müdahaleler karşısında korunup korunamayacağına dair kuşkular, transhümanist vizyonun önünde ciddi engeller oluşturmaktadır.

Bununla birlikte, insan bedenine ilişkin mevcut maddeci yaklaşımlar, düalist kabulleri reddetse de, bilincin ve ruh olarak adlandırılan olgunun yalnızca beyindeki maddi süreçlerden türediğini ikna edici biçimde ortaya koymakta güçlük çekmektedir. Bu durum, transhümanist ideallerin rasyonel bir zemine taşınmasını daha da karmaşık hale getirmektedir. Öte yandan, kuantum bilinç gibi alternatif yaklaşımlar, söz konusu açmazlara yeni imkânlar sunmaya çalışmaktadır. Ancak bu teorilerin hem bilimsel hem de felsefî bağlamda daha sağlam dayanaklar geliştirmesi gerektiği de açıktır.

Dolayısıyla transhümanizmin geleceği, salt teknolojik vaatlerle sınırlı kalmayıp, insanın ne olduğu, hangi yönlerinin korunması gerektiği ve hangi ufuklara doğru evrilebileceği üzerine çok boyutlu bir düşünce zemini oluşturmasına bağlı görünmektedir. Bu bağlamda, insanın mahiyetine dair kadim felsefî tartışmalar ile günümüz bilimsel gelişmeleri arasında köprüler kurmak, transhümanist iddiaların meşruiyeti ve uygulanabilirliği açısından belirleyici olacaktır. Nihayetinde, transhümanizmin geleceğini, yalnızca teknolojinin ilerleme hızı değil, insanın kendisini nasıl tanımladığı ve bu tanımı hangi değerler üzerine inşa ettiği belirleyecektir.

Finansman/ Grant Support

Bu çalışmanın Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından SDK-2023-12181 proje numarasıyla desteklendiği beyan edilmiştir.

This work was supported by the Scientific Research Projects Coordination Unit under project number SDK-2023-12181.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Yazarların Katkıları/Authors Contributions

Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)

Conceiving the Study: Author-1 (%70), Author-2 (%30)

Veri Toplanması: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)

Data Collection: Author-1 (%70), Author-2 (%30)

Veri Analizi: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)

Data Analysis: Author-1 (%70), Author-2 (%30)

Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)

Writing Up: Author-1 (%70), Author-2 (%30)

Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)

Submission and Revision: Author-1 (%70), Author-2 (%30)

Kaynaklar

[75] Eric Dietrich, "After the humans are göne", *Douglas Engelbart Keynote Address, North American Computers and Philosophy Conference Rensselaer Polytechnic Institute, August 2006 , Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence*, 19/1, (2007), 55–67, 56.

Arvas, Serhat. *Dijital İşgal ve Transhümanizm*. İstanbul: Kudema Yayınları, 2022.

Aydın, İsmail Hakkı. *Beyinler Arası İnternet*. İstanbul: Girdap Yayınları, 2021.

Aydın, İsmail Hakkı. *İnsanlığın Geleceği*. İstanbul: Girdap Yayınları, 2021.

Aydın,İsmail Hakkı. *Kuantik Çağ*. İstanbul: Girdap Yayınları, 2021.

Blackmore, Susan. *Bilinç*. çev. Oğuz Akçelik. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2019.

Blackmore, Susan. *Bilinç Üzerine Konuşmalar*. çev. Seda Akbıyık. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.

Bostrom, Nick. "Transhumanist Values". *Journal of Philosophical Research* 30 (2005), 3-14.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2021.

Chalmers, David J. "Facing Up to the Problem of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 2/3 (1995), 200-219.

Chalmers, David J. "Is The Hard Problem of Consciousness Universal". *Journal of Consciousness Studies* 27/5-6, (2020), 227-257.

Churchland, Patricia S. *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge: MIT press, 2002.

Dağdelen, Cengiz. *Post-hüman*. Konya: Tılsım Yayınları, 2021.

Dehaene, Stanislas. *Bilinç ve Beyin*. çev. Sibel Sevinç. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.

Descartes, Rene. *Duygular Ya Da Ruh Halleri*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2021.

Dietrich, Eric. "After The Humans Are Gone". *Douglas Engelbart Keynote Address, North American Computers and Philosophy Conference Rensselaer Polytechnic Institute* August 2006 , *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence* 19/1 (2007), 55–67.

Dietrich, Eric. "Homo Sapiens 2.0: Why We Should Build The Better Robots of our Nature". *Journal of Experimental & Theoretical Artificial Intelligence* 13/4 (2001), 323–328.

Doğan, Mehtap. *Yapay Zekâ ve Bilinç Problemi*. İstanbul: Çizgi yayınları, 2020.

Gürün, O. A. *Psikoloji Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1991.

Hameroff, Stuart-Penrose,Roger. "Orchestrated Reduction Of Quantum Coherence in Brain Microtubules: A Model For Consciousness". *Mathematics And Computers in Simulation* 40/3-4 (1996), 453-480.

Harari, Yuval Noah. *Sapiens,* çev. Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif yayınları, 2015.

Harmon, Amy. "Hoping to Transcend Death, via Cryonics". *The New York Times* (2015), A1-L.

İmamoğlu, Tuncay-Yazoğlu,Ruhattin. "Bâbertî'nin Bütüncül İnsan Anlayışının Modern Dünyadaki Yeri ve Önemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), 35-45.

İmamoğlu, Tuncay. "Modernizm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 1-10.

James, William. *Bilinç Akışı*. çev. Celal Türer, Ramazan Yılmaz, Nihat Durmaz. Ankara: Fol Yayıncılık, 2021.

James, William. *The Principles of Psychology*. New York: Blackmask Online, 2000.

Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0*. çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Kurzweil, Ray. "The Singularity is Near". *Ethics and Emerging Technologies* (2005), 393-406.

Lu, Huimin et al., "Brain İntelligence: Go Beyond Artificial İntelligence", *Mobile Networks and Applications* 23 (2018), 368-375.

Searle, John, *Zihin Kısa Bir Giriş*, çev. Deniz Saraç. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Schneider, Susan. *Yapay Sen*. çev. Tülay Tosun, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2022.

Shaffer, Jerome A. *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.

Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi ve Bilim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.

Tarlacı, Sultan. *Bilinç*. İstanbul: Destek Yayınları, 2022.

Taslaman, Caner. *Fıtrat Delilleri*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2020.

Tegmark, Max. *Yaşam 3.0*. çev. Ekin Can Göksoy. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2021.

Tononi,Giulio. et al. "Integrated İnformation Theory: From Consciousness To İts Physical Substrate". *Nature Reviews Neuroscience* 17/7 (2016), 450-461.

Torey, Zoltan L. *Bilinçli Zihin*, çev. Ali Bucak. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2019.

Torseth, Robb. "Who Am I? Personhood and the Self-Defeating Epistemology of Transhumanism". *Technology and Theology* (2021), 19-36.

Tzortzis, Hamza. *Hakikatin İzinde*. çev. Bilal Tonyalı. İstanbul: Ekin Yayınları, 2022.

Weir, Ralph Stefan. "The Personal Identity Dilemma for Transhumanism". *Philosophy* 99/3 (2024), 351-377.

Westphal,Jonathan. *Zihin-Beden Problemi*, çev. Saliha Tuncer Erdem. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2020.

Woolf, Nancy J.-Stuart R., Hameroff. "A Quantum Approach To Visual Consciousness". *Trends in Cognitive Sciences* 5/11 (2001), 472-478.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 466-482, doi: 10.33931/dergiabant.1723015

Hanefî Fıkıh ve Usûl Eserleri ile Tasavvuf ve Ahlâk Kitaplarında Yer Alan 'Sünneti Terk Eden Kimsenin Hz. Peygamber'in Şefaatine Erişemeyeceğine' Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

An Evaluation of the Reports Found in Ḥanafī Fiqh and Usūl Works, as well as in Sufi and Ethical Texts, Regarding the Claim that 'Whoever Abandons the Sunnah Will Not Attain the Intercession of the Prophet'

Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 19.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 29.06.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Fıkıh, İslâm'ın amelî hükümlerini; hadis ilmi ise bu hükümlerin dayanağı olan rivayetleri inceleyen ve birbirini tamamlayan iki temel disiplindir. Bu alanların sağlıklı işlemesi, dinî hükümlerin sağlam temellere oturması açısından büyük önem taşır. Ancak Kur'an ve sahih hadisler mevcut olmasına rağmen, tarih boyunca, farklı amaçlarla birçok uydurma rivayet ortaya atılmış; zamanla ahlâkî değerleri güçlendirmek veya bazı fıkhî görüşleri desteklemek amacıyla kullanılmıştır. Bu çalışma, Hanefî fıkıh ve usûl eserleri ile tasavvuf ve ahlâk kitaplarında yer alan Hz. Peygamber'in sünnetini terk eden kimsenin onun şefaatine erişemeyeceğine dair rivayetlerin sıhhatini incelemektedir. Yapılan araştırma sonucunda, bu rivayetlerin sahih hadis kaynaklarında bulunmadığı, uydurma olduğu ve yanlış anlamlandırıldığı tespit edilmiştir. Sonuç olarak, müekked sünneti terk eden kimsenin şefaate erişemeyeceği yönündeki iddianın dayanağının bulunmadığı ortaya konmuş; fıkhî hükümlerin güvenilir kaynaklara dayandırılmasının ve hadislerin sıhhat derecelerinin titizlikle değerlendirilmesinin önemi bir kez daha vurgulanmıştır. Bu bağlamda, Hanefî literatürde yer alan bazı rivayetlerin hem sıhhatleri hem de anlamları açısından yeniden gözden geçirilmesi gerektiği açıktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Şefaat, Uydurma Hadis, Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Eserleri.

&

Abstract: Fiqh, which deals with the practical rulings of Islam, and the science of ḥadīth, which examines the narrations on which these rulings are based, are two fundamental and complementary disciplines. The proper functioning of these fields is crucial for ensuring that religious rulings are built upon solid foundations. Although the Qur'an and authentic ḥadīths are available, many fabricated narrations have emerged throughout history for various purposes; over time, these have been used to reinforce moral values or support certain juristic views. This study examines the authenticity of narrations, recorded in Ḥanafī jurisprudential and methodological works as well as in Sufi and ethical literature, which assert that one who abandons the Sunnah of the Prophet will be deprived of his intercession. The research reveals that these narrations are not found in authentic ḥadīth collections, are fabricated, and have been misinterpreted. Consequently, the claim that a person who neglects an emphasized Sunnah will be denied intercession is unfounded. This highlights once again the importance of grounding juristic rulings in reliable sources and carefully evaluating the authenticity of hadiths. In this context, it is clear that certain narrations found in the Ḥanafī literature need to be re-examined both in terms of their authenticity and their meaning.

Keywords: Ḥadīth, Sunnah, Intercession, Fabricated Ḥadīth, Fiqh and Works on Usūl al-Fiqh.

Atıf/Cite as: Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. "Hanefî Fıkıh ve Usûl Eserleri ile Tasavvuf ve Ahlâk Kitaplarında Yer Alan 'Sünneti Terk Eden Kimsenin Hz. Peygamber'in Şefaatine Erişemeyeceğine' Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 466-482. doi: 10.33931/dergiabant.1723015

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Doç. Dr., Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, cmollaibrahimoglu@nku.edu.tr.

1. Giriş

Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflar, çeşitli fırkalara bölünmeler, insanları ibadete teşvik etme veya korkutma amacı, dünyevî beklentiler ve menfaatler ile İslâm düşmanlığı gibi sebeplerle hadis uydurulduğu bilinmektedir. Ancak Hz. Peygamber "Kim bile bile bana yalan isnad ederse, cehennemdeki yerine hazırlansın."[2] buyurarak, hangi gerekçeyle olursa olsun hadis uydurulmasını kesin bir dille yasaklamıştır. Âlimler de, uydurma olduğu açıkça belirtilip ondan sakındırmak amacı dışında, bu tür hadislerin bilinçli olarak rivayet edilmesini ittifakla haram kabul etmişlerdir.[3]

Fıkıh ve fıkıh usûlü kitaplarında senedsiz olarak nakledilen ve klasik hadis kaynaklarında yer almayan rivayetler, uydurma kabul edilmişlerdir. Bu bağlamda tâbiîn âlimlerinden İbn Sîrîn (öl. 110/729), isnadın dinin bir parçası olduğunu belirtmiş ve dinin kimden alındığının önemine dikkat çekmiştir.[4] Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776) ise, "haddesenâ" ve "ehberenâ" gibi sened bildiren ifadeler bulunmayan rivayetlerin bir değer taşımadığını ifade etmiştir.[5] Aynı şekilde Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797), "İsnad dindendir, eğer isnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi." sözüyle isnadın, dinî bilgilerin güvenilirliği açısından taşıdığı önemi ortaya koymuştur.[6]

İmam Şâfiî (öl. 204/820) de isnadsız hadis öğrenmeye çalışan kimseyi, gece karanlığında odun toplayan kişiye benzetmiş; bu kimsenin, odun zannederek eline bir yılan alabileceğini ifade etmiştir.[7] Bu ve benzeri ifadeler, dinle ilgili tüm alanlarda isnadın zorunlu olduğunu; senedi bulunmayan rivayetlerin ise özellikle isnadın sorulmaya başlandığı dönemden itibaren hiçbir ilmî ve dinî değer taşımadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Sadece "Resûlullah şöyle buyurdu" denilerek bir sözün Hz. Peygamber'e nispet edilmesi mümkün değildir. Zira bir rivayetin doğrudan, aracı olmaksızın bize ulaşması imkânsızdır. Bu nedenle, Hz. Peygamber ile bizim aramızda yer alan râvîlerin tanınması, rivayetlerinin incelenmesi, hâllerinin tespit edilmesi ve bu inceleme neticesinde şartlara uygun olanların kabul edilip, uygun olmayanların reddedilmesi gerekmektedir.

Hadis kaynaklarında yer almayan ve fıkıh ile usûl kitaplarında senedsiz olarak nakledilen rivayetlerin bu eserlerde bulunması, onların kesin olarak sabit olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde, söz konusu rivayetleri nakleden müelliflerin değerli fakih veya usûlcü olmaları da bu rivayetlerin Hz. Peygamber'e nispet edilmesi için yeterli bir gerekçe teşkil etmez. Zira bir âlimin ilim ve takvâ bakımından yüksek bir konumda bulunması, onun naklettiği her rivayetin sorgusuz kabul edilmesini gerektirmez.

Nitekim Gazzâlî (öl. 505/1111), değerli bir ilim adamıdır; ancak onun meşhur eseri *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de, Irakî'nin (öl. 806/1404) tahrîc çalışmasında ortaya koyduğu üzere, birçok zayıf ve asılsız rivayet yer almaktadır. Benzer şekilde, *el-Hidâye* müellifi Mergînânî (öl. 593/1197), Hanefî mezhebinin, *el-Vecîz* şârihi Râfiî (öl. 623/1226) ise şâfiî mezhebinin önde gelen değerli âlimlerindendir. Buna rağmen her iki âlimin eserlerinde de hadis usulü açısından sahih olmayan bazı rivayetler bulunduğu görülmektedir. Bu husus,

---

[2] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "İlim", 38, "Cenâiz", 33, "Enbiyâ", 50.

[3] bk. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *ʿUlûmü'l-hadîs*, thk. Nûreddîn Itr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 98; Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-ahbâri'l-mevzûʿa*, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1391/1971), 74-75; Nûreddîn Itr, *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 301.

[4] Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991), "Mukaddime", 5.

[5] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ʿilmi'r-rivâye*, thk. İbrâhim b. Mustafa ed-Dimyâtî (b.y.: Dârü'l-Hedy, 1423/2003), 2/213.

[6] Müslim, "Mukaddime", 5; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ʿilmi'r-rivâye*, 2/453.

[7] Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Medhal ilâ ilmi's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (b.y.: Dâru'l-Minhâc, 1437/2017), 637.

Zeylaî'nin (öl. 762/1360) *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye* ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449) *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdîssi'r-Râfiʿiyyi'l-kebîr adlı* eserlerinde açıkça ortaya konmuştur.

Dolayısıyla söz konusu âlimlerin asla hurafe ve uydurma rivayet nakletmeyecekleri yönündeki anlayış isabetli değildir. Elbette bu rivayetleri bilerek eserlerine aldıkları ileri sürülemez; ancak hadis ilmi, onların uzmanlık alanı olmadığından, kimi zaman başkalarının beyanlarına güvenerek ve sahih zannıyla bu tür rivayetleri nakletmiş olmaları muhtemeldir. Bu sebeple, hadislerin sıhhatinin değerlendirilmesinde fıkıh ve usûl âlimlerinden ziyade, bu alanda ihtisas sahibi olan hadis âlimlerine müracaat edilmesi gerekmektedir. Nitekim Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), *el-Hidâye* şerhlerinde yer alan hadis rivayetlerine itibar edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bunun gerekçesi olarak, bu şerhlerin müelliflerinin muhaddis olmamaları ve bazı rivayetleri herhangi bir kaynak göstermeksizin nakletmeleri olduğunu ifade etmiştir.[8]

Sonuç olarak, senedi verilmeyen ve kaynağı belirtilmeyen rivayetler söz konusu olduğunda, müelliflerin ilmî konumu ne kadar yüksek olursa olsun, bu tür rivayetlere sorgusuz sualsiz güvenmek doğru değildir. Bu rivayetlerin, hadis kaynaklarında araştırılması ve geçerliliklerinin tahkik edilmesi gerekir. Zira bir rivayetin sahih olup olmadığını tespit etmenin ve Hz. Peygamber'e nispetinin doğruluğunu garanti altına almanın yegâne yolu budur.

Bu çalışmada, özellikle Hanefî fıkıh ve fıkıh usûlü literatüründe yer alan, Hz. Peygamber'in sünnetini terk eden kimselerle ilgili rivayetler hem isnad hem de muhteva açısından incelenecektir. İnceleme kapsamında ele alınacak rivayetler arasında, "Hz. Peygamber'in sünnetini terk eden", "onu zayi eden", "ona muhalefet eden", "öğle namazının dört rek'atlık sünnetini terk eden" ve "bu sünnete devam etmeyen kimselerin şefaate erişemeyeceği" gibi ifadeler yer almaktadır.

Bu rivayetlerin öncelikle hadis kaynaklarında senedleriyle birlikte yer alıp almadığı tespit edilecek, ardından içerik bakımından sahih hadislerle çelişip çelişmediği analiz edilecektir. Ayrıca, isnadı bulunmayan ve içerik bakımından da problemli görülen bu tür rivayetlerin, fıkhî hüküm çıkarımı açısından ne derece kullanılabilir olduğu eleştirel bir yaklaşımla tartışılacaktır.

2. Sünneti Terk Edenin Şefaate Erişemeyeceği Rivayeti

«مَنْ تَرَكَ سُنَّتِي لَمْ يَنَلْ شَفَاعَتِي»

"Kim sünnetimi terk ederse, şefaatime erişemez."

Bu rivayet, bazı eserlerde yer alsa da hadis 'alimleri tarafından isnadı ve metni açısından tenkit edilmiş; sahih hadis kaynaklarında sabit olmadığı ifade edilmiştir. Aşağıda, rivayetin geçtiği eserler ve bu rivayete dair değerlendirmeler sunulmaktadır.

2.1. Rivayetin Yer Aldığı Eserler

Bu rivayet, hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Daha çok Hanefî fıkıh ve usûl eserlerinde, senedsiz ve kaynağı belirtilmeden aktarılmıştır. Rivayetin geçtiği bazı önemli eserler şunlardır:

- *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Abdülazîz el-Buhârî (öl. 730/1330).[9]
- *el-ʿİnâye* (*el-Hidâye* şerhi), Bâbertî (öl. 786/1384).[10]

[8] Geniş bilgi için bk. Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfûʿa*, 342; a.mlf., *el-Masnûʿ fî maʿrifeti'l-hadîsi'l-mevzûʿ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1414/1994), 191; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî, *Red'u'l-ihvan 'an muhdesâti âhiri cum'ati ramazân*, thk. Mecd b. Ahmed Mekkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/1999) 49-63; a.mlf., *ʿUmdetü'r-riʿâye fî halli Şerhi'l-Vikâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/64-65; a.mlf., *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-esʾileti'l-ʿaşereti'l-kâmile*, thk. Ebû Gudde (Kahire: Dâru's-Selâm, 142872007), 21-35; Ebû Gudde, *el-İsnadu mine'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1435/2014), 11-49; a.mlf., *el-Ecvibetü'l-fâzıla* (dip.), 30-34; a.mlf., "Mukaddime", *el-Masnûʿ fî maʿrifeti'l-hadîsi'l-mevzûʿ*, mlf. Ali el-Kârî, 18.

[9] Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/447.

[10] Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî, *el-ʿİnâye*, thk. Ebû Mahrûs Amr b. Mahrûs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 6/87.

- *et-Telvîh 'ale't-Tavzîh*, Teftâzânî (öl. 792/1390).[11]
- *Fusûlü'l-bedâyiʿ fî usûli'ş-şerâi'*, Molla Fenârî (öl. 834/1431).[12]
- *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Aynî (öl. 855/1451).[13]
- *Netâ'icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* (*Fethu'l-kadîr* tekmilesi), Kadızâde Ahmed Şemseddin (öl. 988/1580).[14]
- *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, Siyâlkûtî (öl. 1067/1657).[15]
- *Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr*, Haskefî (öl. 1088/1677).[16]
- *Keşşâf ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, Tehânevî (öl. 1158/1745).[17]
- *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, Hâdimî (öl. 1176/1762).[18]
- *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, Tahtâvî (öl. 1232/1816).[19]
- *Reddü'l-muhtâr ʿale'd-Dürri'l-muḫtâr*, İbn Âbidîn (öl. 1251/1836).[20]
- *Nesemâtü'l-eshâr*, İbn Âbidîn.[21]
- *Tuhfetü'l-ahyâr*, Leknevî (öl. 1304/1886).[22]
- *el-ʿArfü'ş-şezî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmizî*, Keşmîrî (öl. 1352/1933).[23]

Ayrıca bu rivayet, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyye* gibi çağdaş derlemelerde de yer almaktadır.[24]

2.2. Rivayetin Yorumu ve Anlam Açılımı

Bu eserlerde geçen "sünnet" ifadesi genellikle "sünnet-i müekkede" olarak yorumlanmıştır. Rivayetin yorumlarında iki temel yaklaşım dikkat çekmektedir:

• Fiilî Terk Yorumu: Bazı eserlerde, müekked sünnetin fiilî olarak terk edilmesinin, kişinin âhirette Hz. Peygamber'in şefaatinden mahrum kalmasına sebep olacağı ifade edilmiştir.[25]

---

[11] Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *et-Telvîh ale't-Tavzîh*, thk. Zekeriya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/264.

[12] Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî er-Rûmî, *Fusûlü'l-bedâyiʿ fi usûli'ş-şerâi'*, thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/244.

[13] Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şaban (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 12/8.

[14] Kadızâde Ahmed Şemseddin, *Netâ'icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*, thk. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 9/521.

[15] Abdülhakîm b. Şemseddîn Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid li't-Teftâzânî* (İstanbul: Şirketi Sahâfiyyei Osmâniyye Matbaası, ts.), 2/196.

[16] Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr*, thk. Abdülmunim Halîl İbrâhim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 11423/2002), 650.

[17] Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/983.

[18] Ebû Saîd Mehmed b. Fahrürrûm Mustafa Efendi el-Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye ve'ş-şerîati'n-nebeviyye fi's-sîreti'l-Ahmediyye* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2019), 147.

[19] Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî, *Hâşiye ʿalâ Merâkı'l-felâh*, thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 64.

[20] Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ʿale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1/220.

[21] İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr şerhu şerhi'l-Menâr* (Pakistan: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumu'l-İslamiyye, 1418), 167.

[22] Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr fi ihyâ'i sünneti seyyidi'l-ebrâr*, thk. Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1412/1992), 87.

[23] Muhammed Enver Şâh Hüseynî Keşmîrî, *el-ʿArfü'ş-şezî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmizî*, thk. Mahmud Şakir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 1425/2004), 4/60.

[24] "Mekruh", *el-Mevsûatü'l-fıkhıyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1998), 38/373.

[25] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/447; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 2/264; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâyiʿ*, 1/244; Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî*, 2/196; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 650; Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-funûn*, 1/983; Hâdimî, *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye*, 147; Tahtâvî, *Hâşiye ʿalâ Merâkı'l-felâh*, 64; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/220; a.mlf., *Nesemâtü'l-eshâr*, 167; Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, 87; Keşmîrî, *el-ʿArfü'ş-şezî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmizî*, 4/60; "Mekruh", 38/373.

• İtikadî Reddetme Yorumu: Diğer bazı eserlerde ise "terk" fiili "itikaden" (inanç yönüyle reddetmek, tamamen inkâr etmek) anlamında değerlendirilmiştir. Bu görüşe göre, burada kastedilen sadece fiilî terk değil; sünneti itikadî olarak reddetmektir. Dolayısıyla, müekked sünneti fiilî olarak terk eden değil, onu inanç yönüyle reddeden kimse şefaatten mahrum kalacaktır.[26]

Bu farklı yorumlar, rivayetin hadis kaynaklarında senedli ve sahih bir şekilde yer almamasının yanı sıra, metnin bağlamından koparılarak hüküm çıkartılmasına yönelik eleştirilerin de temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla rivayetin hem sened hem de muhteva açısından tenkide muhtaç olduğu açıktır.

2.3. Rivayetin Değerlendirilmesi

Yapılan araştırmalar neticesinde, «مَنْ تَرَكَ سُنَّتِي لَمْ يَنَلْ شَفَاعَتِي» (Kim sünnetimi terk ederse, şefaatime erişemez) şeklindeki rivayetin hadis kaynaklarında yer almadığı açıkça görülmüştür. Nitekim bazı muhakkik ve müellifler de bu yönde değerlendirmelerde bulunmuştur.[27]

Muasır âlimlerden muhakkik ve münekkit kimliğiyle öne çıkan Ebû Gudde (1917-1997), bu ifadenin Hz. Peygamber'e ait sahih bir hadis olmadığını, lafzının münker olduğunu ve Resûlullah'tan böyle bir sözün gelmediğini açıkça beyan etmiştir. Ona göre bu ifade, sahih olarak rivayet edilen «فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فليس مِنّي» (Kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir) [28] hadisinin tahrife uğramış bir biçimidir. Ebû Gudde, "terk etmek" ile "yüz çevirmek" arasında önemli bir fark olduğunu vurgular. "Terk etmek" ihmal veya tembellikten kaynaklanabilirken; "yüz çevirmek", bilinçli bir reddedişi, sünneti küçümsemeyi ve onu kabul etmeme tavrını ifade eder. Dolayısıyla, şefaatten mahrumiyet fiilî terkten değil, sünneti küçümseyerek itikadî olarak reddetmekten kaynaklanır.[29] Ayrıca uydurma rivayette "şefaatime erişemez" ifadesi mevcutken, bu rivayetin kaynağı olarak düşünülen sahih hadiste "benden değildir" denilmekte ve şefaatten mahrumiyeti ifade eden bir cümle bulunmamaktadır.

Sahih olan hadisin bağlamı da dikkat çekicidir: Sahâbeden üç kişi, Hz. Peygamber'in ibadetini öğrenmek üzere hanımlarına sorular sormuş, ardından bunları yeterli görmeyerek kendi üzerlerine daha ağır ibadetler yüklemeyi kararlaştırmışlardır. Bunlardan biri her gece namaz kılacağını, diğeri sürekli oruç tutacağını, üçüncüsü ise hiç evlenmeyeceğini söylemiştir. Hz. Peygamber, bu duruma müdahele ederek şöyle buyurmuştur: "Siz, şöyle böyle söyleyen kimselersiniz değil mi? Şunu iyi bilin ki ben, Allah'tan en çok korkanınız ve en çok sakınanınızım. Bununla beraber bazı günler oruç tutar, bazı günler tutmam; geceleri hem namaz kılarım hem uyurum, evlenirim. Kim benim sünnetimden çevirirse, o benden değildir."[30]

Bu hadiste geçen "sünnet" kelimesi, fıkhî anlamda "sünnet-i müekkede" değil; Hz. Peygamber'in örnekliği, yaşam tarzı ve dinî yoludur. Bu çerçevede, hadisin anlamı şu şekilde anlaşılmalıdır: Hz. Peygamber'in hayat tarzını ve genel yaşam yolunu ifade etmektedir. Buna göre hadis, "Nikah, benim gittiğim ve tavsiye ettiğim yolumdur. Kim bu yoldan yüz çevirip başka bir yol tutarsa, o benden değildir."

Bu hadiste geçen "sünnet" kelimesi, fıkhî anlamda "sünnet-i müekkede" değil; Hz. Peygamber'in örnekliği, hayat tarzı ve dinî yoludur. Bu bağlamda hadis, Hz. Peygamber'in benimsediği ve ümmetine

---

[26] Bâbertî, *el-ʿİnâye*, 6/87; Aynî, *el-Binâye*, 12/8; Kadızâde, *Netâ'icü'l-efkâr*, 9/521.

[27] Fusûlü'l-bedâyi' muhakkiki Muhammed Hasen, *Fethu'l-kadîr* ve tekmilesi *Netâic*'in tahricini yapan Abdurrazzâk Gâlib, *Binâye* tahkikini yapan Eymen Salih Şaban, *es-Sünen ve'l-mübtedeât* müellifi Şukayrî, *Zarûretü'l-ihtimâm* yazarı Abdüsselâm b. Berces ve Abdurrahman Nemnekanî araştırma sonucunda bu rivayete vakıf olamadıklarını söylemişlerdir. *el-Mevsûatü'l-fıkhıyye* dipnotunda da hadisin *Sünen* ve *Âsâr* kaynaklarında bulunamadığı *belirtilmiştir*. bk. Muhammed Hasen, Fusûlü'l-bedâyi', (dip.), 1/244; Gâlib, *Netâicü'l-efkâr* (dip.), 9/521; Eymen Salih, *el-Binâye* (dip.), 12/8; Muhammed b. Ahmed eş-Şukayrî, *es-Sünen ve'l-mübtedeât el-müteallikatü bi'l-ezkâri ve's-salât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980), 293; Abdüsselâm b. Berces b. Nâsır, *Zaruretü'l-ihtimam bi's-süneni'n-Nebeviyye* (Riyad: Dâru'l-Menar, 1414), 60; Abdurrahman Muhammed Nemnekanî, "es-Sünnetü'l-müekkede 'inde'l-Hanefiyye hakîkatüha ve âsâruha", *Mecelletü Külliyeti Dâru'l-ulûm* 37/39 (Mart-Nisan 2022), 44; "Mekruh", 38/373.

[28] Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 5.

[29] bk. Ebû Gudde, *Tuhfetü'l-ahyâr, 87* (dip.).

[30] Buhârî, "Nikâh", 1.

tavsiye ettiği yaşam biçimini ifade etmektedir. Dolayısıyla hadisin anlamı şu şekilde anlaşılmalıdır: "Nikâh, benim yolumdur. Kim bu yoldan yüz çevirip başka bir yol tutarsa, o benden değildir."

Burada zikredilen uyarı, Resûlullah'ın yolunu beğenmeyip bilinçli bir şekilde terk edenlere yöneliktir. Eğer bu terk, kibir, inat ya da küçümseme sebebiyle gerçekleşmişse, "benden değildir" ifadesi, kişinin Hz. Peygamber'in dini üzere olmadığını ifade eder. Buna karşılık terk, yanlış anlama, içtihad farkı, geçim sıkıntısı veya ibadetle meşguliyet gibi meşru sebeplerle gerçekleşmişse, bu durumda "benden değildir" ifadesi, kişinin yalnızca Resûlullah'ın örnekliğinden uzak kaldığını anlatır; bu tür bir terk kişiyi İslam dairesinin dışına çıkarmaz. Hadiste kınanan tutum, nikâhı Hz. Peygamber'in sünneti olarak kabul etmeyip onu bilinçli şekilde reddedenlerin tutumudur.[31]

Nitekim muhaddis Nâsırüddîn el-Elbânî (1914-1999) de söz konusu rivayetin Resûlullah'tan nakledilen bir aslının olmadığını belirtmiş, bu tür ifadelerin ona nispet edilmesini "iftira" olarak değerlendirmiş ve: "Kim benim adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın"[32] hadis-i şerifini hatırlatmıştır.[33]

Ayrıca, bu rivayet, "Şefaatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir"[34] şeklindeki sahih hadisle de çelişmektedir. Bu sahih rivayete göre, büyük günah sahipleri bile Hz. Peygamber'in şefaatine mazhar olacakken, müekked sünneti terk eden birinin tamamen bundan mahrum kalacağını ileri sürmek, naslara açıkça aykırıdır. Çelişkiyi ortadan kaldırmak adına uydurma olan rivayeti yorum yoluyla kurtarmaya çalışmak[35] da doğru değildir.

Aynı şekilde bu rivayet, yalnızca farzları yerine getirip nafileleri terk edenlerin kurtuluşa ereceğini bildiren sahih hadislerle de açıkça çelişmektedir. Talha b. Ubeydullah'tan (öl. 36/656) nakledilen bir rivayette, sadece farzları yerine getirip başka hiçbir şey ilave etmeyeceğini söyleyen Necidli bir sahâbîye, Hz. Peygamber: "Eğer sözünde durursa kurtulur, cennete girer" buyurmuştur.[36] Benzer şekilde Nu'mân b. Kavkal (öl. 3/625) adlı sahâbî de Hz. Peygamber'e, yalnızca beş vakit namazı kılmak, ramazan orucunu tutmak, helâli helâl bilmek, haramdan sakınmak ve bunlara (nâfilelerden) bir şey katmamak suretiyle cennete girip giremeyeceğini sormuş, Hz. Peygamber "Evet" cevabını vermiştir."[37]

İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) da beş vakit namazla birlikte kılınan sünnetlerin terk edilmesinin günah olduğunu ve bu konuda tehdit bulunduğunu ileri süren görüşleri reddetmiştir. Ona göre, bir fiilin terk edilmesiyle günah oluşabilmesi için, terk edilenin vacip olması gerekir; vacip olmayan amellerin terkinde ise günah söz konusu değildir. Bu görüşünü de Talha b. Ubeydullah'ın yukarıda zikredilen rivayetiyle

---

[31] bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî,* thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 15/209-210; Muhammed Ali Canbaz, *İncâzü'l-hâce şerhu Sünen-i İbn Mâce* (İslâmâbâd: Dâru'n-Nûr, 1433/2011), 5/88.

[32] Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned,* thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hecr, 1400/1999), 1/79, 157; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned,* thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Müesssetü'r-Risâle, 1416/1995), 1/512, 11/12, 161, 14/384, 28/657, 37/318; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *el-Müsned*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah (Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1409/1988), 2/37, 6/31, 14/316.

[33] Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, *Telhîsu sıfati salâti'n-nebî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000), 5.

[34] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Sünne", 23; Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr,* thk. Şuayb el-Arnaût - Abdullatîf Hirzullah (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Kıyâme", 19; Tayâlisî, *el-Müsned,* 3/250; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/439; Bezzâr, *el-Müsned,* 12/186; 13/340; 387; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'* (*es-Sahîh*), thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 14/386, 387; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn,* thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 1/139, 140, 2/414.

[35] Bu uydurma rivayetteki şefaat, şefaatçı olmak, derecelerin yükselmesi veya cehenneme girmemek için olan veya haşır yerlerinin bir kısmındaki şefaat olarak yorumlanmıştır. bk. Şemseddin Ahmed Hayâlî, *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-ʿAkâ'idi'n-Nesefiyye* (İstanbul: Dersaadet Mahmud Bey Matbaası, 1322), 95; Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr,* 88.

[36] Buhârî, "Îmân", 34, "Savm", 1, "Şehâdât", 26, "Hiyel", 3; Müslim, "Îmân", 8, 9, 10, 14, 15.

[37] Müslim, "Îmân", 16.

desteklemiştir.[38]

Öte yandan, bu rivayette geçen "sünnet" kelimesine yüklenen anlam da hatalıdır. Zira Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînin sözlerinde geçen "sünnet" kelimesi, bugünkü fıkıh literatüründe olduğu gibi sadece farz ve vâcip dışı amelleri ifade eden dar bir anlam taşımaz. Aksine, sünnet; "dinde tabî olunan meşru yol, nebevî yöntem" anlamında, dinin bütün yönlerini kuşatan kapsamlı bir kavramdır. Bu anlamıyla "sünnet" kelimesi, farz, vâcip ve müstehap kapsamındaki itikadî ve ahlakî ilkeleri, ibadetleri, muâmeleleri de içine alır. "Sünnet"in fıkıh ve fıkıh usûlündeki teknik anlamı ise hicrî ikinci yüzyıldan sonra şekillenmiş ve zamanla yaygınlık kazanmıştır. Bu bağlamda, sünnet: farz ve vacip olmayıp işlenmesi sevap olan, terk edilmesi hâlinde ise günah kazandırmayan fiilleri ifade eden bir fıkhî terimdir. Talha b. Ubeydullah'ın Necidli sahâbî ile ilgili rivayeti de[39] bu kavramsal ayrımı ortaya koymaktadır.[40]

Sonuç olarak, söz konusu rivayet sahih hadis kaynaklarında yer almamakta ve anlamı itibariyle sahih hadislerle örtüşmemektedir. Ayrıca rivayette geçen "sünnet" kelimesi, Hz. Peygamber dönemindeki geniş anlamından uzaklaştırılarak dar bir fıkhî çerçevede ele alınmaktadır. Bu sebeple, hem sened yönünden bu sözü Hz. Peygamber'e atfetmek hem de "sünnet" kavramını fıkhî anlamıyla sınırlayıp ahiretle ilgili ciddi sonuçlar çıkarmak, çift yönlü bir metodolojik hatadır.

3. Öğle Namazının Dört Rek'at Sünnetini Terk Edenin Şefaate Erişemeyeceği Rivayeti

«مَنْ تَرَكَ الْأَرْبَعَ قَبْلَ الظُّهْرِ، لَمْ تَنَلْهُ شَفَاعَتِي»

"Kim öğle namazından önceki dört rek'atı terk ederse, şefaatime nail olamaz."

Bu rivayet, öğle namazından önce kılınan dört rek'at sünnetin terkine bağlanan uhrevî bir sonucu ifade etmektedir. Ancak rivayet, hadis âlimleri tarafından hem sened hem de metin bakımından tenkit edilmiştir. Aşağıda, rivayetin geçtiği eserler ile bu konudaki değerlendirmeler sunulmaktadır.

3.1. Rivayetin Yer Aldığı Eserler

Hadis kaynaklarında bulunmayan bu rivayet, genellikle Hanefî fıkıh literatüründe senedsiz ve kaynaksız biçimde yer almaktadır. Rivayetin geçtiği bazı eserler şunlardır:

- *el-Hidâye*, Mergînânî (öl. 593/1197).[41]
- *el-Muhîtü'l-Burhânî*, Burhâneddin el-Buhârî (öl. 616/1219).[42]
- *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*, Mevsılî (öl. 683/1284).[43]
- *el-ʿİnâye*, Babertî, (öl. 786/1384).[44]
- *el-Bahrü'r-Râʾik*, İbn Nüceym (öl. 970/1563).[45]
- *Merâkı'l-Felâh ve İmdâdü'l-Fettâh*, Şürünbülâlî (öl. 1069/1659).[46]

[38] İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-kadîr,* thk. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/455.
Müekked sünnetin terkinin günahı gerektirip gerektirmediği hususundaki tartışma ve deliller için bk. Cemil Mollaibrahimoğlu, *Nâfile Namazlar* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2022), 42-47.
[39] Buhârî, "Îmân", 34, "Savm", 1, "Şehâdât", 26, "Hiyel", 3; Müslim, "Îmân", 8, 9.
[40] bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/455; Ebû Gudde, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye,* 9-10 ; Elbânî, *Tahzîru's-sâcid min ittihâzi'l-kubûri mesâcid* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2001), 53-54.
[41] Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye,* thk. Sâid Bekdâş (Medine: Dârü's-Sirâc, 1440/2019), 2/35.
[42] Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nuʿmânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004/1424), 1/448.
[43] Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemî, 1430/2009), 1/226.
[44] Bâbertî, *el-ʿİnâye,* 1/350, 379.
[45] Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *el-Bahrü'r-râʾik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/86.

- *Mecmaʿu'l-Enhur*, Şeyhîzâde (öl. 1078/1667).[47]
- *ed-Dürrü'l-Muhtâr*, Haskefî (öl. 1088/1677).[48]
- *Reddü'l-Muhtâr*, İbn Âbidîn (öl. 1252/1836).[49]
- *Şerhu'l-Hidâye*, Leknevî.[50]

3.2. Rivayetin Değerlendirilmesi

"Öğle namazının ilk dört rekât sünnetini terk edenin şefaate erişemeyeceği" yönündeki rivayet, hadis kaynaklarında yer almamaktadır ve hem sened hem de metin açısından birçok hadis âlimi tarafından eleştirilmiştir: Zeylaî bu rivayeti "cidden garib" olarak nitelendirirken,[51] İbn Hacer, böyle bir rivayete kaynaklarda rastlamadığını ifade etmiştir.[52] Kutluboğa (öl. 879/1474) ise muharriclerin bu rivayeti bulamadıklarını belirterek, rivayetin makul görülmediğini ifade etmiş ve şiddetli tehdidin, nâfile bir ibadet türü olan sünnet namazlar için söz konusu edilemeyeceğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Kutluboğa, sahih olan şu rivayetleri hatırlatmaktadır:

"Benden, kalplerinizin kabul ettiği, cildinizin, tüylerinizin yumuşadığı ve, size (anlayışınıza, dininizin ahkâmına) yakın olarak gördüğünüz bir hadis/söz duyduğunuzda, ben o hadisin kabulüne sizden daha layığım. Ancak kalplerinizin kabul etmediği, cildinizin, tüylerinizin ürperdiği ve size uzak gelen bir hadis duyduğunuzda, ben o hadise sizden daha uzağım."[53]

"Bana şefaat verildi; onu ümmetim için sakladım. İnşallah Allah'a şirk koşmadan ölen ona erişecektir."[54]

"Şefaatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir."[55]
Kutluboğa, bu tür şefaat hadislerinin mütevatir olduğunu belirtmiştir.[56] Buna göre, büyük günah işleyenler bile şefaate mazhar olabilecekken müekked bir sünneti terk eden kimsenin şefaate erişemeyeceğini ifade iddia eden bir rivayetin sahih olması düşünülemez. Nitekim rivayet, hadis kaynaklarında da bulunmamaktadır.

İbn Ebi'l-İz (öl. 792/1390) de, *el-Hidâye* müellifinin naklettiği bu rivayetin ehl-i hadis tarafından rivayet edilmediğini belirtmiş, ardından, Hz. Peygamber'in büyük günah işleyenlere şefaat edeceğine dair sahih rivayeti zikrederek şöyle demiştir: "İşlenmesi hâlinde büyük sevap vaat edilen; ancak terk edilmesi hâlinde azap gerektirmeyen bir ibadet olan müekked sünneti terk eden kimse, nasıl olur da şefaate

---

[46] Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Mısrî, *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-îzâh,* thk. Beşşâr Bekrî Arâbî (Dımaşk: y.y., 1423/2002), 401; a.mlf., *Merâkı'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh,* thk. Ebû Abdirrahman Salâh b. Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 146.

[47] Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed Damad Efendi, *Mecmaʿu'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur,* thk. Halîl İmrân el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 11419/1998), 1/194.

[48] Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr,* 91.

[49] Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhi Tenvîri'l-ebsâr,* thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 2/453.

[50] Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, thk. Naîm Eşref Nûr Ahmed (Karaçi: *İdâretü'l-Kur'ân* ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 2/59.

[51] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997), 2/162.

[52] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye,* thk. Seyyid Abdullah Haşim el-Yemanî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/205

[53] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* 25/456, 39/20; Bezzâr, *el-Müsned*, 9/168; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-âsâr,* thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 15/344; İbn Hibbân, *es-Sahîh,* 1/264.

[54] Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/379; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/472, 32/512, 35/343; Bezzâr, *el-Müsned,* 9/461.

[55] Ebû Dâvûd, "Sünne", 23; Tirmizî, "Kıyâme", 19; Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/250; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/439; Bezzâr, *el-Müsned*, 12/186; 13/340; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 14/386, 387; Hâkim, *el-Müstedrek,* 1/139, 140, 2/414.

[56] Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh el-Mısrî, *et-Taʿrîf ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdîsi'l-İhtiyâr*, thk. Ebû Mâlik Cihad b. Seyyid (Kahire: el-Fâruku'l-Hadîsiyye, 1433/2012), 1/257.

erişemez?"[57]

Bâbertî, bu rivayeti kuvvetli bir tehdit ifadesi olarak yorumlamışsa da[58] Aynî, rivayetin aslının bulunmadığını açıkça belirtmiş ve Bâbertî'nin bu değerlendirmesine itiraz etmiştir. Ayrıca bu hadisi nakledip açıklamada bulunmayan şârihlere de şaşırdığını ifade etmiştir.[59]

Bazı çağdaş muhakkikler ve tahrîc uzmanları da rivayetin hadis kaynaklarında yer almadığını ifade eden âlimlerin görüşlerini aktarmakla yetinmişlerdir.[60]

Öte yandan, bazı fıkıh eserlerinde öğle namazının ilk dört rekât sünnetinin, sabah namazının sünnetinden sonra en kuvvetli sünnet olduğu belirtilmiş;[61] hatta bu sünnetin edasının ilim öğrenmekten daha faziletli kabul edildiği ve beş vakit namazların sünnetlerini terk etmenin günah sayıldığı yönünde görüşler dile getirilmiştir.[62] Bu değerlendirmelerin temel dayanağı ise, hadis kaynaklarında sabit olmayan ve senetsiz olarak nakledilen "öğle namazının dört rekât sünnetini terk edenin şefaate erişemeyeceği" şeklindeki rivayet olmuştur. Oysa bu rivayet de sahih olarak sabit olan şu hadisle açıkça çelişmektedir: "Şefaatim, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir."[63]

Bu açık çelişkiyi gidermek amacıyla bazı yorumlar yapılmıştır:

- "Buradaki şefaatten kasıt, sünnetleri eda edenlere mahsus özel bir şefaattir." [64]
- "Bu söz, sünneti terkten caydırmak amacıyla söylenmiş olabilir."[65]
- "Burada kastedilen, cennette derecelerin artırılmasına yönelik bir şefaattir; şefâat-i uzmâ ise bütün müminleri kapsar."[66]

Ancak, isnadı sabit olmayan ve hadis literatüründe herhangi bir yeri bulunmayan bir rivayeti, sahih bir hadisle çeliştiği gerekçesiyle bu şekilde yorumlamaya çalışmak, ilmî ve metodolojik açıdan isabetli değildir

4. Öğle Namazının Dört Rek'at Sünnetine Devam Etmeyenin Şefaate Erişemeyeceği Rivayeti

«مَنْ لَمْ يُدَاوِمْ عَلَى أَرْبَعٍ قَبْلَ الظُّهْرِ لَمْ تَنَلْهُ شَفَاعَتِي»

"Kim öğle namazından önceki dört rek'ata devam etmezse şefaatime ulaşamaz."

Öğle namazından önce kılınan dört rek'at sünnet, Hz. Peygamber'in devamlı olarak eda ettiği nafileler arasında yer almaktadır. Ancak bu rivayet, sünnetlerin ihyasına teşvik amacıyla nakledilmiş olmakla birlikte, hadis âlimleri tarafından uydurma olarak nitelendirilmiştir. Aşağıda, rivayetin yer aldığı eserler ve bu konudaki değerlendirmeler sunulacaktır.

4.1. Rivayetin Yer Aldığı Eserler

"Kim öğle namazından önceki dört rekâta devam etmezse, şefaatime ulaşamaz" anlamındaki bu rivayet, hiçbir hadis kaynağında yer almamaktadır**.** Aynı şekilde, klasik tefsir**,** tasavvuf**,** ahlâk**,** fıkıh ve usûl

[57] Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî ed-Dımaşkî, *et-Tenbîh ʿalâ müşkilâti'l-Hidâye,* thk. Abdülhakim b. Muhammed Şâkir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003), 1/695.
[58] Bâbertî, *el-ʿİnâye,* 1/379.
[59] Aynî, *el-Binâye,* 2/577.
[60] Şuayb el-Arnaût, *el-İhtiyâr* tahricinde Zeylaî ve İbn Hacer'in sözlerini; Sâid Bekdaş, *el-Hidâye* tahricinde İbn Hacer ve Kâsım b. Kutluboğa'nın değerlendirmesini; Abdülhakîm b. Muhammed Şakir, *et-Tenbîh* tahkikinde Zeylaî, İbn Hacer ve Aynî'nin ifadelerini; Ebû Mahrûs *el-ʿİnâye* tahkikinde Zeylaî'nin sözünü nakletmiştir. bk. Arnaût, *el-İhtiyâr* (dip.), 1/226; Bekdaş, *el-Hidâye* (dip.), 2/35; Abdülhakîm, *et-Tenbîh ʿalâ müşkilâti'l-Hidâye* (dip.), 1/696, Ebû Mahrûs, *el-ʿİnâye* (dip.), 1/379.
[61] Şeyhîzâde, *Mecmaʿu'l-enhur,* 1/194; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr,* 91.
[62] Şeyhîzâde, *Mecmaʿu'l-enhur,* 1/194.
[63] Ebû Dâvûd, "Sünne", 23; *Tirmizî*, "Kıyâme", 19; Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/250; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/439; Bezzâr, *el-Müsned,* 12/186; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 14/386, 387; Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/139, 140, 2/414.
[64] Tahtâvî, *Hâşiye ʿalâ Merâkı'l-felâh,* 389.
[65] bk. Tahtâvî, *Hâşiye ʿale'd-Dürri'l-muhtâr,* 2/410; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr,* 2/453.
[66] bk. Tahtâvî, *Hâşiye ʿale'd-Dürri'l-muhtâr,* 2/410; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr,* 2/453.

literatüründe de bu ifadeye rastlanmamaktadır**.** Yapılan incelemelerde, rivayetin yalnızca uydurma hadisleri derleyen bazı eserlerde ve halk arasında hadis zannedilen sözleri konu edinen çalışmalarda yer aldığı tespit edilmiştir.[67]

4.2. Rivayetin Değerlendirilmesi

Hadis otoriteleri, bu rivayetin hiçbir ilmî geçerliliğe sahip olmadığını açıkça ortaya koymuşlardır. Çok sayıda önde gelen muhaddis, söz konusu rivayetin uydurma (موضوع), batıl (باطل) ve asılsız (لا أصل له) olduğunu ifade etmiştir.

Bu değerlendirmeyi yapan âlimlerden bazıları şunlardır:

- İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449),
- Celâleddin es-Süyûtî (öl. 911/1505),
- İbn Arrâk el-Kınânî (öl. 963/1556),
- Cemâlüddîn Muhammed el-Fettenî (öl. 986/1578),
- Ali el-Kârî (öl. 1014/1605),
- İsmâil el-Aclûnî (öl. 1162/1749),
- Muhammed el-Hût el-Beyrûtî (öl. 1276/1860).[68]

5. Sünnete Muhalefet Edenin Şefaate Erişemeyeceği Rivayeti

«إِنّ لله مَلَكاً يُنَادِي كلَّ يَوْمٍ: مَنْ خَالفَ سنّةَ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسلّم لم تَنَلْهُ شَفَاعَتُه»

"Allah'ın, her gün 'Kim Resûlullah'ın sünnetine muhalefet ederse, onun şefaatine erişemez' diye seslenen bir meleği vardır."

Kim Resûlullah'ın sünnetine muhalefet ederse, onun şefaatine erişemez" anlamındaki bu rivayet, hadis kaynaklarında yer almamakta; yalnızca bazı tasavvufî ve ahlâkî eserlerde senedsiz olarak nakledilmektedir. Kaynak ve isnadının bulunmaması, rivayetin hadis olarak kabul edilemeyeceğini göstermekte; ayrıca bazı âlimlerce uydurma (موضوع) olduğu ifade edilmektedir.

5.1. Rivayetin Yer Aldığı Eserler

Yapılan incelemeler sonucunda, söz konusu rivayetin hadis kaynaklarında yer almadığı; yalnızca bazı tasavvufî ve ahlâkî eserlerde geçtiği tespit edilmiştir. Rivayet, ilk olarak, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (öl. 386/996) *Kûtü'l-Kulûb* adlı eserinde yer almıştır.[69] Daha sonra Gazzâlî (öl. 505/1111), bu rivayeti *İhyâü*

[67] Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ez-Ziyâdât ale'l-Mevzûât* (*Zeylü'l-Leʾâli'l-masnûʿa*), thk. Ramiz Halid Hâc Hasen (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1431/2010), 800; Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî ed-Dımaşkî, *Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa ʿani'l-ahbâri'ş-şenîʿati'l-mevzûʿa,* thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdullah Muhammed es-Sıddîk (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1401/1981), 127; Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Tezkiretü'l-mevzûʿât* (Mısır: İdaretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, 1341), 48; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfûʿa,* 344; a.mlf., *el-Masnûʿ,* 193; Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâʾ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Yusuf b. Mahmud (b.y.: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, ts.), 2/328.

[68] bk. Süyûtî, *ez-Ziyâdât,* 800; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa,* 127; Fettenî, *Tezkiretü'l-mevzûʿât,* 48; Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfûʿa*, 344; a.mlf., *el-Masnûʿ*, 193; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâʾ*, 2/328; Ebû Abdillâh Muhammed b. Dervîş b. Muhammed el-Hût el-Beyrûtî, *Esne'l-metâlib fi ehâdîs muhtelifeti'l-merâtib,* thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 287.

[69] Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî, *Kûtü'l-kulûb fi muʿâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ mak'ami't-tevhîd,* thk. Mahmud İbrâhim Muhammed er-Radvânî (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001), 1/479, 3/1281.

ʿulûmi'd-dîn adlı meşhur eserine almıştır.[70] Gazzâlî bu rivayeti muhtemelen tasavvufî kaynaklarından biri olan *Kûtü'l-kulûb*'dan aktarmıştır.

Ayrıca, rivayet, Burhâneddin en-Nâcî'nin (öl. 900/1495), kitap ve sünnete bağlılığı teşvik eden ve onları terk etmekten sakındıran risalesinde de yer almaktadır.[71] Ancak, adı geçen üç eserde de rivayetin senedine ve kaynağına dair herhangi bir bilgi verilmemektedir. Bu durum, söz konusu metnin hadis olarak kabul edilemeyeceğini ortaya koymaktadır.

5.2. Rivayetin Değerlendirilmesi

Hadis kaynaklarında yer almayan; yalnızca bazı tasavvufî, ahlâkî ve davet amaçlı eserlerde geçen bu rivayet hakkında çeşitli âlimler değerlendirmelerde bulunmuştur. İbnü's-Sübkî (öl. 771/1370) ve Irâkî (öl. 806/1404), bu rivayetin aslına/senedine ulaşamadıklarını ifade etmişlerdir.

Zebîdî (öl. 1205/1791), Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071) bu rivayeti senediyle birlikte aktardığını belirtmiş; ancak Zehebî'nin (öl. 748/1348), bu rivayetin uydurma (موضوع) olduğunu söylediğini nakletmiştir.[72]

Şukayrî (öl. 1352/1933 sonrası), *es-Sünen ve'l-Mübtedeʿât* adlı eserinde bu rivayetin *İhyâʾ*'da geçtiğini belirtmiş ve Irâkî ile Zebîdî'nin değerlendirmelerine de yer vermiştir.

Ayrıca, Burhâneddin en-Nâcî'nin risalesini tahkik eden Hüseyin Ukkaşe de bu rivayet hakkında yalnızca Irâkî ve Zebîdî'nin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir.

Tüm bu değerlendirmeler, rivayetin hadis olarak kabul edilemeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.

6. Sünneti Zayi Edene Şefaatın Haram Olduğu Rivayeti

«مَنْ ضَيَّعَ سُنَّتِي حَرُمَتْ عليه شَفاعَتِي»

"Kim sünnetimi zayi ederse, şefaatim ona haram olur."

Bu rivayette geçen "sünneti zayi etmek" ifadesi, "sünnete tabi olmamak" şeklinde yorumlanmıştır.[73] Buna göre rivayet, Hz. Peygamber'in sünnetine uymayan kimsenin onun şefaatinden mahrum kalacağını ifade etmektedir. Ancak, bu anlamdaki bir tehdidin muteber hadis kaynaklarında sabit olup olmadığı değerlendirilecektir.

6.1. Rivayetin Yer Aldığı Eserler

Bu rivayet, hadis kaynaklarında yer almamakta**;** yalnızca bazı ilmihal, ahlâk ve tasavvuf içerikli eserlerde senedsiz ve kaynaksız biçimde geçmektedir. Rivayet ilk olarak Hanefî fakihi İmamzâde'nin (öl. 573/1177) *Şirʿatü'l-İslâm* adlı ilmihal ve ahlâk kitabında,[74] daha sonra buradan naklen Gazzâlî'nin *Mükâşefetü'l-Kulûb* adlı eserinde yer almaktadır.[75]

Ayrıca, rivayet, Kemalpaşazâde'nin (öl. 940/1534) *Kırk Hadis Şerhi* adlı risalesinde sekizinci hadis olarak;[76] İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurʾân* adlı tefsirinde[77] ve Suudi

[70] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 96.

[71] Hafız Burhâneddin en-Nâcî, "el-Emru bi'l-muhafazati alâ ittibai's-sünneti ve'n-nehyu ani'l-bidei ve muhdesâti'l-umûr", thk. Ebû Abdillah Hüseyin Ukkaşe, *Mecelletü't-Türâsi'n-Nebevî* 2/2 (Mart 2019), 260.

[72] Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. ez-Zebîdî, *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâʾi ʿulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/734.

[73] Ya'kûb b. Seyyid Ali er-Rûmî el-Bursevî, *Mefâtîhu'l-cinân ve mesâbîhu'l-cenân Şerhu Şirʿati'l İslâm* (Dersaadet: y.y., 1315), 8; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kurʾân,* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.), 2/231.

[74] Ebü'l-Mehâsin Rüknülislâm Sedîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm el-Buhârî, *Şirʿatü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm* (Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, 1320), 9.

[75] Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-kulûb el-mukarrib ilâ allâmi'l-guyûb,* thk. Abdülmecid Tame Halebî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 48.

[76] Kemalpaşazâde Şemseddin Ahmed, *Risale fi şerhi'l-ehâdîsi'l-erbaîn li'n-Nebiyyi*, thk. Ahmed Cevdet (İstanbul: Matbaayı İkdâm, 1316), 44.

[77] Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/231.

Arabistan İslâmî İşler Bakanlığı tarafından Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî'nin takdimiyle yayımlanan hutbe derlemesinde yer almaktadır.[78] Ancak bu eserlerin hiçbirinde rivayetin isnadı verilmemiş, sözün Hz. Peygamber'e ait olduğuna dair herhangi bir kaynak gösterilmemiştir.

6.2. Rivayetin Değerlendirilmesi

Söz konusu rivayet, hadis kaynaklarında yer almamakta; yalnızca yukarıda zikredilen bazı eserlerde isnadsız ve herhangi bir hadis kaynağına atıfta bulunulmadan aktarılmaktadır. Bu durum, rivayetin isnad ve kaynak açısından herhangi bir dayanağa sahip olmadığını ve bu haliyle sahih hadis olarak kabul edilmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.

Hanîf İbrâhim Efendi (öl. 1189/1175), *Şirʿatü'l-İslâm* adlı eserde yer alan hadislerin kaynak ve sıhhat derecelerini tespit etmeye yönelik olarak kaleme aldığı *Gâyetü'l-merâm fî tahrîci ehâdîsi Şirʿati'l-İslâm* adlı eserinde, bu rivayetin yukarıda geçen "Kim öğle namazından önce dört rekât (sünnete) devam etmezse, şefaatime nail olamaz" rivayetinin ma'nâ ile aktarımı olduğunu belirtmiş ve bu sözün aslının bulunmadığını Suyûtî'den (öl. 911/1505) naklen ifade etmiştir.[79]

Rivayet, önce İmamzâde'nin *Şirʿatü'l-İslâm* adlı eserinde yer almış, daha sonra buradan naklen Gazzâlî'nin *Mükâşefetü'l-Kulûb*'unda yer almıştır. Ancak burada tarihî bir tutarsızlık dikkat çekmektedir: İmamzâde'nin doğum tarihi hicrî 491, Gazzâlî'nin vefat tarihi ise hicrî 505'tir. Bu durumda, Gazzâlî vefat ettiğinde İmamzâde henüz 14 yaşındadır. Dolayısıyla, İmamzâde'nin bu eseri çok genç yaşta kaleme almış olması ve bu eserin Gazzâlî'ye ulaşmış bulunması oldukça şüpheli bir ihtimaldir ve araştırılması gereken mühim bir noktadır.

Kemalpaşazâde ise büyük ihtimalle bu rivayeti *Şirʿatü'l-İslâm*'dan almıştır. Her ne kadar rivayeti hangi eserden aldığını açıkça belirtmese de şerh esnasında *Şirʿatü'l-İslâm*'a yaptığı atıflar bu ihtimali güçlendirmektedir.

Bu rivayette görüldüğü üzere, bazı âlimlerin fıkıh, tefsir veya ahlâk kitaplarında senedsiz ve kaynaksız olarak yer alan rivayetleri – kimi zaman kaynağını açıkça belirterek, kimi zaman ise hiçbir atıfta bulunmadan – herhangi bir tenkit süzgecinden geçirmeksizin eserlerine aldıkları görülmektedir. Bu yaklaşım, söz konusu rivayetlerin hadis olarak kabul edilmesi açısından ciddi problemlere yol açmakta ve hadis metodolojisinin temel ilkeleriyle çelişmektedir.

7. Sonuç

Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in sünnetini terk edenlerin şefaatten mahrum kalacağına dair rivayetlerin uydurma olduğu tespit edilmiş; bu rivayetlere dayalı olarak geliştirilen yanlış hüküm ve yaklaşımlar eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Yapılan incelemeler neticesinde aşağıdaki hususlar ön plana çıkmıştır:

1. Sünnetin terk edilmesinin şefaatten mahrumiyeti gerektirdiğine dair ne sahih ne de zayıf herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Bu tür ifadeler, sadece bazı fıkıh, usûl, ahlâk ve akâid kitapları ile hadis şerhlerinde senedsiz ve kaynaksız biçimde yer almakta; ancak hadis kaynaklarında böyle bir rivayete rastlanmamaktadır. Dolayısıyla bu rivayetlerin tamamı uydurma (mevzu) niteliğindedir.

2. Söz konusu uydurma rivayetler, şefaatin büyük günah işleyen müminlere yapılacağını bildiren sahih hadislere aykırıdır. Sahih rivayetlerle uydurma metinler arasında bir çelişki söz konusu olamayacağı için, çelişkiyi ortadan kaldırma adına bu uydurma rivayetleri te'vil etmek ve yorumlamak da isabetli değildir.

[78] Derleyen: Vekaletü Şuûni'l-Matbûâti ve'n-Neşr, *Huteb muhtâre* (Suudi Arabistan: Vizaretü'ş-Şuûni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf ve'Da've ve'l-İrşad, 1423), 114.

[79] bk. Süyûtî, *ez-Ziyâdât ale'l-Mevzûât*, 800; *Zakarıa Orfalı, İbrâhim Hanif er-Rumî'nin Gayetü'l-meram Kitabının Tahkik, Tahric ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 116.

3. Aynı şekilde bu rivayetler, yalnızca farzları eda eden ve haramlardan kaçınan kişilerin kurtuluşa ereceğini bildiren sahih rivayetlerle de örtüşmemektedir.

4. Bu uydurma rivayetlere dayanarak, bazı fıkıh kitaplarında müekked sünneti terk edenin şefaate nail olamayacağı yönünde hükümler verilmiştir. Ancak bir hükmün geçerli olabilmesi için, dayandığı delilin ihticaca elverişli olması gerekir. Uydurma rivayetlere dayanan bu tür hükümler, şer'î bakımdan geçerli kabul edilemez.

5. Rivayetlerde geçen "sünnet" kelimesi, bazı müellifler tarafından fıkıh ıstılahındaki "farz ve vacip olmayan ameller" anlamında yorumlanmıştır. Ancak rivayet her ne kadar uydurma olsa da sahih rivayetlerde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînin sözlerinde yer alan "sünnet" kelimesi, fıkhî bir terim değil, dinin bütünü, Hz. Peygamber'in yolu ve örnekliği anlamında kullanılmıştır. Fıkhî anlamda sünnet kavramı ise hicrî ikinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış ve sonradan sistematik bir mahiyet kazanmıştır.

Sonuç olarak, sünnetin terk edilmesinin şefaati engelleyeceğine dair rivayetler sahih ve sabit değildir. Ayrıca sahih rivayetlerde geçen "sünnet" lafzı, fıkhî anlamdaki müekked veya gayr-i müekked sünnetleri değil, daha kapsamlı biçimde dinin tamamını ve Hz. Peygamber'in yolunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, bu uydurma rivayetleri delil göstererek sünnetin terkini şefaatten mahrumiyetin gerekçesi sayanlar, hem aslı olmayan bir sözü Hz. Peygamber'e isnat ederek hem de rivayetteki "sünnet" kelimesini tarihî bağlamından koparıp dar anlamda fıkhî bir terim olarak yorumlayarak iki yönlü metodolojik hataya düşmüşlerdir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî.* Thk. Abdullah Mahmud Muhammed. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.

Abdüsselâm b. Berces b. Nâsır. *Zaruretü'l-ihtimam bi's-süneni'n-Nebeviyye.* Riyad: Dâru'l-Menar, 1414.

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî. *Keşfü'l-hafâʾ ve müzîlü'l-ilbâs ʿamme'ştehere mine'l-ehâdîss ʿalâ elsineti'n-nâs* . Thk. Yusuf b. Mahmud. b.y.: Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, ts.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned.* Thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 cilt. Dımaşk: Müesssetü'r-Risâle, 1416/1995.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-ahbâri'l-mevzûʿa*. Thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1391/1971.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *el-Masnûʿ fî maʿrifeti'l-hadîsi'l-mevzûʿ*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 11414/1994.

Arnaût, Şuayb – Avvâd, Beşşâr Ma'rûf. *Tahrîru Takrîbi't-temyîz*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye.* Thk. Eymen Sâlih Şaban. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî. *el-'İnâye şerhu'l-Hidâye.* Thk. Ebû Mahrûs Amr b. Mahrûs. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned* (*el-Bahrü'z-zehhâr)*. Thk. Mahfuzurrahmân Zeynullah. 20 cilt. Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1409/1988.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Medhal ilâ ilmi's-Sünen.* Thk. Muhammed Avvâme. y.y. Dâru'l-Minhâc, 1437/2017.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh.* Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Kitâbü'd-Duʿafâʾi's-sagîr.* Thk. Mahmûd İbrâhim Zâyed. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1406/1986.

Buhârî el-Mergînânî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nuʿmânî*. Nşr. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004/1424.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kurʾân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, ts.

Canbaz, Muhammed Ali. *İncâzü'l-hâce şerhu Sünen-i İbn Mâce.* 9 cilt. İslâmâbâd: Dâru'n-Nûr, 1433/2011.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 7 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Gudde, Abdülfettâh. *el-Masnûʿ fî maʿrifeti'l-hadîsi'l-mevzûʿ* (mukaddime). Thk. Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmî, 1414/1994.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâel-Mevsılî. *el-Müsned.* Nşr. Hüseyin Selim Esed. 14 cilt. Dımaşk: Daru'l-Me'mûn, 1973.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddin. *Telhîsu sıfati salâti'n-nebî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1421/2000).

Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Tezkiretü'l-mevzûʿât*. Mısır: İdaretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, 1341.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.

Hâdimî, Ebû Saîd Mehmed b. Fahrürrûm Mustafa Efendi. *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye ve'ş-şerîati'n-nebeviyye fi's-sîreti'l-Ahmediyye.* İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2019.

Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn.* Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebsâr.* Thk. Abdülmunim Halîl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. el-Kifâye *fî ʿilmi'r-rivâye.* Thk. İbrâhim b. Mustafa ed-Dimyâtî. 2 cilt. b.y.: Dârü'l-Hedy, 1423/2003.

Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-ʿAkâʾidi'n-Nesefiyye*. İstanbul: Dersaadet Mahmud Bey Matbaası, 1322.

Hût, Ebû Abdillâh Muhammed b. Dervîş b. Muhammed el-Hût. *Esne'l-metâlib fi ehâdîs muhtelifeti'l-merâtib.* Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.

Irâkî, Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-Irâkî. *el-Muğnî ʿan hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fî tahrîci mâ fi'l-İhyâʾi mine'l-ahbâr*. Thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd. Riyad: Mektebetü Taberiyye, 1415/1995.

Itr, Nûreddin. *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs.* Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Alî ed-Dımaşkî. *Tenzîhü'ş-şerîʿati'l-merfûʿa ʿani'l-ahbâri'ş-şenîʿati'l-mevzûʿa.* Thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdullah Muhammed es-Sıddîk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1401/1981.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımeşkî. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr Şerhi Tenvîri'l-ebsâr.* Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez. 13 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer ed-Dımeşkî. *Nesemâtü'l-eshâr şerhu şerhi'l-Menâr*. Pakistan: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumu'l-İslâmiyye, 1418.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî.* Thk. Şuayb el-Arnaût vd. 24 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1434/2013.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. Thk. Seyyid Abdullah Haşim el-Yemanî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'.* Tertîb, Alâüddîn Ali b. Belbân. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

İbn Kutluboğâ, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh el-Mısrî. *et-Taʿrîf ve'l-ihbâr bi-tahrîci ehâdîsi'l-İhtiyâr*. Thk. Ebû Mâlik Cihad b. Seyyid. 4 cilt. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîsiyye, 1433/2012.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b.İbrâhîm el-Mısrî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Thk. Zekeriyya Umeyrât. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *ʿUlûmü'l-hadîs*. Thk. Nûreddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr.* Thk. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003. Bu yayınevi mevcut bendeki baskıda

İmamzâde, Ebü'l-Mehâsin Rüknülislâm Sedîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm el-Buhârî. *Şirʾatü'l-İslâm ilâ Dâri's-selâm.* Dersaadet: Mahmud Bey Matbaası, ts.

Kadızâde, Ahmed Şemseddin. *Netâʾicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr.* Thk. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Risale fî şerhi'l-ehâdîsi'l-erbaîn li'n-nebiyyi*. (*Resâili İbn Kemal* içinde) Thk. Ahmed Cevdet İstanbul: Matbaayı İkdâm, 1316.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseynî. *el-ʿArfü'ş-şezî ʿalâ Câmiʿi't-Tirmizî*. Thk. Mahmud Şakir. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 1425/2004.

Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm el-Leknevî. *el-Ecvibetü'l-fâzıla li'l-esʾileti'l-ʿaşereti'l-kâmile.* Thk. Ebû Gudde. Kahire: Dâru'sselâm, 1428/2007.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *Tuhfetü'l-ahyâr fî ihyâʾi sünneti seyyidi'l-ebrâr*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1412/1992.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *Şerhu'l-Hidâye*. Thk. Naîm Eşref Nûr Ahmed. 8 cilt. Karaçi: *İdâretü'l-Kurân* ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *ʿUmdetü'r-riʿâye fî halli Şerhi'l-Vikâye*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm. *Red'u'l-ihvan 'an muhdesâti âhiri cum'ati ramazan.* Thk. Mecd b. Ahmed Mekkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1420/1999.

Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî. *Kûtü'l-kulûb fî muʿâmeleti'l-mahbûb ve vasfi tarîki'l-mürîd ilâ mak'ami't-tevhîd.* Thk. Mahmud İbrâhim Muhammed er-Radvânî. 3 cilt. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1422/2001.

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye.* Thk. Sâid Bekdâş. 7 cilt. Medine: Dârü's-Sirâc, 1440/2019.

Mevsılî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Thk. Şuayb el-Arnaût vd. 4 cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemî, 1430/2009.

"Mekruh". *el-Mevsûatü'l-fıkhıyye.* 38/373. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1998.

Mollaibrahimoğlu, Cemil. *Nâfile Namazlar*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2022.

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed er-Rûmî. *Fusûlü'l-bedâyiʿ fi usûli'ş-şerâiʿ*. Thk. Muhammed Hasen Muhammed Hasen. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.

Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh.* Thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki. 2 cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991.

Nâcî, Hafız Burhâneddin. "el-Emru bi'l-muhafazati alâ ittibai's-sünneti ve'n-nehyu ani'l-bidei ve muhdesâti'l-umûr". Thk. Ebû Abdillah Hüseyin Ukkaşe. *Mecelletü't-türâsi'n-nebevî* 2/2 (Mart 2019), 247-285.

Nemnekanî, Abdurrahman Muhammed. "es-Sünnetü'l-müekkede 'inde'l-Hanefiyye hakîkatüha ve âsâruha". *Mecelletü Külliyeti Dâru'l-ulûm* 37/39 (Mart-Nisan 2022), 15-79.

Orfalı, İbrâhim, Zakarıa. *Hanif er-Rumî'nin Gayetü'l-meram Kitabının Tahkik, Tahric ve Değerlendirilmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Seyyid Alizâde, Ya'kûb b. Seyyid Ali er-Rûmî el-Bursevî. *Mefâtîhu'l-cinân ve mesâbîhu'l-cenân Şerhu Şirʿati'l-İslâm*. Dersaadet: 1315.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemseddîn. *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî al Şerhi'l-Akâid li't-Teftâzânî.* 2 cilt. İstanbul: Şirketi Sahâfiyyei Osmâniyye Matbaası, ts.

Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed Damad Efendi. *Mecmaʿu'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur.* Thk. Halîl İmrân el-Mansûr. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 11419/1998.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ez-Ziyâdât ale'l-Mevzûât (Zeylü'l-Leʾâli'l-masnûʿa*). Thk. Ramiz Halid Hâc Hasen. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1431/2010.

Şukayrî, Muhammed b. Ahmed. *es-Sünen ve'l-mübtedeât el-müteallikatü bi'l-ezkâri ve's-salât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980).

Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Mısrî. *Merâkı'l-felâh bi-İmdâdi'l-fettâh.* Thk. Ebû Abdirrahman Salâh b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî el-Mısrî. *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-îzâh.* Thk. Beşşâr Bekrî Arâbî. Dımaşk: y.y., 1423/2002.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr.* Thk. Şuayb el-Arnaût. 16 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî. *Hâşiye ʿalâ Merâkı'l-felâh*. Thk. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî. *Hâşiye ʿale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebsâr.* Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned.* Thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Cîze: Dâru Hecr, 1400/1999.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *et-Telvîh et-Telvîh ale't-Tavzîh*. Thk. Zekeriya Umeyrât. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm.* Thk. Ali Dahrûc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ. *el-Câmiu'l-kebîr.* Thk. Şuayb el-Arnaût - Abdullatîf Hirzullah. 6 cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430/2009.

Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. ez-Zebîdî. *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i ʿulûmi'd-dîn*. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. Thk. Muhammed Avvâme. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1418/1997.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 483-499, doi: 10.33931/dergiabant.1731039

Hz. Peygamber Döneminde Safî Uygulaması: Mahiyeti, Uygulanışı ve Önemi

The Practice of Ṣafī During the Prophet's Era: Its Nature, Implementation, and Significance

Hacı Mehmet ALTUNTAŞ[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 01.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 18.08.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu makale, Hz. Peygamber dönemindeki "safî" uygulamasını; dilbilimsel kökenlerinden başlayarak, mahiyeti, uygulanışı ve önemi bakımından çok yönlü olarak analiz etmektedir. Mevcut literatürde genellikle genel ganimet taksimi içinde ele alınan safî, bu çalışmada ilk kez müstakil ve derinlemesine incelenmiştir. Birincil İslami kaynaklar temelinde yapılan incelemede, safînin, İslam öncesi Arap liderlik geleneklerinden izler taşısa da İslami prensiplerle yeniden şekillendirilen ve Hz. Peygamber'e özgü, çok boyutlu bir imtiyaz olduğu öne sürülmektedir. Bu imtiyaz, yalnızca maddi bir pay olmaktan öte, liderlik, kaynak yönetimi, sosyal ilişkilerde, diplomatik girişimlerde ve idarî tasarruflarda stratejik bir araç olarak kullanılmıştır. Makalede, safînin diğer ganimet paylarından ayrılan yönleri; Zülfikar kılıcı, özel hayvanlar ve esirler/cariyeler gibi somut örnekler ışığında uygulamanın niteliği, seçim kriterleri ve toplumsal sonuçları ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Sonuç olarak, safî uygulamasının erken İslam toplumunda Hz. Peygamber'in otoritesini güçlendiren ve yönetimde stratejik bir araç olarak kullanılan merkezi rolü vurgulanmış; böylece, konunun literatürde daha bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Ganimet, Safî, Liderlik, Kaynak Yönetimi.

&

Abstract: This article analyzes the practice of "ṣafī" during the time of the Prophet Muhammad from a multifaceted perspective, considering its linguistic roots, nature, implementation, and significance. While the existing literature generally addresses safî within the broader context of war booty distribution, this study uniquely undertakes a focused and in-depth examination. Relying on primary Islamic sources, the paper argues that, although ṣafī carries traces of pre-Islamic Arab leadership traditions, it was reshaped by Islamic principles and constituted a unique, multi-dimensional privilege exclusive to the Prophet. This privilege was not just a material share; it also served, in leadership, resource management, social relations and diplomatic initiatives, as a strategic instrument in governance. The article details the distinguishing aspects of ṣafī compared to other portions of booty, discussing the practice's characteristics, selection criteria, and social outcomes through concrete examples like the Zulfiqar sword, special animals, and captives. In conclusion, the study highlights the central role of ṣafī, strengthening the authority of the Prophet and serving as a strategic instrument in governance in early Islamic society, thus contributing to a more comprehensive understanding of the issue in the literature.

Keywords: Islamic History, War Booty, Safī, Leadership, Resource Management.

Atıf/Cite as: Altuntaş, Hacı Mehmet. " Hz. Peygamber Döneminde Safî Uygulaması: Mahiyeti, Uygulanışı ve Önemi". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 483-499. doi: 10.33931/dergiabant.1731039

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Hacı Mehmet Altuntaş, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, hmaltuntas@adu.edu.tr.

1. Giriş

İslam'ın doğduğu toplumsal yapıda savaş ganimetleri, sadece maddi bir gelir kaynağı olmasının ötesinde toplumsal düzeni ve siyasi otoriteyi şekillendiren çok yönlü bir mekanizma olarak öne çıkmaktadır. Ganimetlerin dağıtımı sürecinde, *safî* kavramı ise, câhiliye döneminde de uygulanılmakla birlikte, İslâmî prensiplerle şekillenen ve doğrudan Hz. Peygamber'e tahsis edilen özel bir ganimet payını ifade eder. Ana unsurlarıyla ganimet payları ve paylaşımlarının nasıl olacağıyla ilgili ilkeler Kur'an'da belirlenirken, safî uygulaması Hz. Peygamber'in liderliğinde tarihsel bağlamı ve pratikteki rolüyle şekillenmiş, peygamberliğin siyasi ve toplumsal yönüyle doğrudan ilişkili bir işlev üstlenmiştir. Safî gerek uygulamadaki özgünlüğü gerekse erken dönem İslam toplumunun yönetimsel ve toplumsal dinamiklerinin anlaşılmasındaki anahtar rolüyle dikkat çeker. Ayrıca, uygulamanın Hz. Peygamber'in vefatıyla sona ermesi ve halifelere devredilmemesi de safînin karakteristik ayırt edici yönünü ortaya koymaktadır. Bu çalışma, safînin tarihsel kökenini, Hz. Peygamber dönemi uygulamalarını, toplumsal ve yönetimsel işlevlerini, nihayetinde ise akıbetini, klasik kaynaklardan elde edilen bilgilerin kapsamlı analiziyle incelemeyi amaçlamaktadır.

Yapılan literatür taramasında, safî uygulamasını müstakil bir çalışma konusu olarak ele alan kapsamlı akademik bir kitap veya makaleye rastlanamamıştır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in ganimetleri, gelirleri ve genel olarak erken İslam dönemi mali uygulamaları üzerine yapılan modern akademik çalışmalarda safî kavramına ve uygulamasına değinildiği görülmektedir. Ancak bu değiniler, uygulamanın mahiyeti üzerine yoğunlaşan çalışmalar olmayıp bağlam dolayısıyla konudan bahseden bazen elde edilen safî paylarını zikreden çalışmalardır.[2] Bu çalışmalarda konunun stratejik, siyasi ve diplomatik boyutları yeterince ele alınmamıştır. Bu durum, safî uygulamasının erken İslam toplumundaki gerçek konumunun ve işlevinin tam olarak anlaşılmasında önemli bir boşluk teşkil etmektedir.

Bu makale, söz konusu eksikliği gidermeyi, birincil kaynaklara dayalı bütüncül bir yaklaşımla safî uygulamasını münhasıran incelemeyi ve bu özgün liderlik hakkının erken İslam tarihindeki yerini ve anlamını etraflıca ortaya koymayı hedeflemektedir. Safî uygulamasının bütüncül olarak incelenmesi, İslam toplumunun merkezî otorite yapılanmasının, liderlik fonksiyonlarının ve sosyal organizasyon biçimlerinin daha sağlıklı analizini mümkün kılacaktır. Bu yönüyle çalışma, din-siyaset-toplum ilişkisinin erken dönem örüntülerine dair literatüre özgün bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Bu makale, safî uygulamasının hem dilbilimsel ve tarihsel kökenlerini hem de İslami dönemdeki özgün niteliğini, liderlik, kaynak yönetimi ve toplumsal işlevleriyle bağımsız ve çok boyutlu bir biçimde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu yönüyle, literatürdeki bu önemli boşluğu doldurarak konuyla ilgili bütüncül bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

Makalenin ana tezi, safînin, İslam öncesi Arap liderlik geleneklerinden izler taşıyan, önceki uygulamaların devamı olan, ancak İslami prensiplerle yeniden şekillenen, Hz. Peygamber'e özgü, çok boyutlu bir imtiyaz olduğudur. Bu özel hak, salt maddi bir pay olmanın ötesinde, Hz. Peygamber'in hem peygamberlik misyonunu destekleyen hem de yeni teşekkül etmekte olan İslam devletinin liderliği rolünü pekiştiren stratejik bir araç olarak işlev görmüştür. Safî, Kur'an'da genel çerçevesi belirlenen *humus* ve her savaşçının hakkı olan *sehm* gibi diğer ganimet paylarından hukuki statüsü, seçim süreci ve kullanım amacı bakımından ayrışmaktadır.

Bu çalışma, yukarıdaki tez doğrultusunda şu temel sorulara yanıt aramaktadır: Safî kavramının tarihsel kökeni ve İslam dönemindeki kavramsal karşılığı nedir? Hz. Peygamber döneminde safî hangi gerekçelerle, ne tür ganimet objeleri için ve nasıl uygulanmıştır? Safînin Hz. Peygamber'in liderliği ve erken İslam toplumunun inşası sürecinde, toplumsal, siyasi ve diplomatik etkileri nelerdir? Safî, humus ve sehm gibi diğer ganimet paylarından ne şekilde ayrılır? Son olarak, bu uygulamanın Hz. Peygamber'in vefatından sonraki akıbeti ne olmuştur?

[2] Bk. Mehmet Nadir Özdemir, *Hz. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları* (Ankara: Otto, 2016); Ahmet Acarlıoğlu, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Nafakasını ve Geçimini Nasıl Temin Ettiğine Dair Bir Değerlendirme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2021), 527-553.

Araştırmanın metodolojik yaklaşımı, safî olgusunu kendi tarihsel ve kültürel bağlamında, bütüncül bir perspektifle anlamaya odaklanmıştır. Bu doğrultuda, öncelikle Kur'an-ı Kerim, başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) olmak üzere hadis kaynaklarındaki rivayetler, İbn İshak (ö. 151/768), Vâkıdî (ö. 207/823) ve İbn Sa'd (ö. 230/845) gibi temel siyer ve megāzî müelliflerinin aktardığı tarihsel anlatılar, Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve İbn Zenceveyh (ö. 251/865) gibi erken dönem mali uygulamaları ele alan öncü isimlerin Kitâbü'l-Emvâl ve Kitâbü'l-Ḫarâc gibi eserleri ile konunun fıkhî boyutunu ve sonraki dönemlerdeki hukuki tartışmalarını anlamak için İbnü'l-Münzir (ö. 318/930 [?]), Mâverdî (ö. 450/1058) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi fıkıh ve ahkâm alimlerinin değerlendirmeleri sistematik bir şekilde taranmıştır. Bu taramada, safî ve onunla ilişkili anahtar kavramların geçtiği tüm metinler tespit edilerek fişlenmiş ve müstakil bir veri tabanı oluşturulmuştur. Kavramın dilbilimsel kökenleri ve dönemin kültürel bağlamı için ise Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) gibi lügat alimleri ile câhiliye şiiri üzerine çalışan/şerh eden Merzûkī (ö. 421/1030) gibi edebiyat kaynaklarından da istifade edilmiştir. Konu temel kaynakların bütününden elde edilen bilgiler üzerinden değerlendirilirken bu bilgiler belirli bir bütünlük içerisindeki tutarlılıkları ve konuya katkılarıyla değerlendirilmişlerdir. Özellikle güvenilirlikleriyle bilinen hadis kaynaklarından elde edilen bilgilerin yer aldığı rivayetler için sened tahlili gibi ayrı bir uzmanlık isteyen işlemlere girilmemiştir. Konuyla ilgili birbirinden farklı ya da çelişen rivayetler söz konusu olduğunda bunların hepsi zikredilmiş ve her biri konuya verdikleri katkıyla değerlendirilmiştir.

Makalede bu giriş bölümünün ardından, safî kavramının dilbilimsel kökenleri ve istılahî anlamı ele alınacaktır. Üçüncü bölümde, Hz. Peygamber'in safî hakkının mahiyeti ve genel çerçevesi incelenecektir. Dördüncü bölümde, safî uygulamasının somut örnekleri (Zülfikar Kılıcı, hayvanlar, köle ve cariyeler) incelendikten sonra beşinci son olarak safî hakkının Hz. Peygamber'den sonraki durumu değerlendirilecektir. Sonuç bölümünde ise elde edilen bulgular sentezlenerek, safî uygulamasının erken İslam toplumunda Hz. Peygamber'in otoritesini pekiştiren ve işlevsellik sağlayan merkezî rolü vurgulanacaktır.

2. Safî Kavramı: Kökeni ve Istılâhî Anlamı

Safî (صفيّ) kelimesinin ganimet bağlamındaki terim anlamını tartışmaya geçmeden önce, onun etimolojik yapısını irdelemek kavramın incelediğimiz dönemdeki karşılığının anlaşılmasına önemli bir zemin sunacaktır. Kelime, *safuve* (صَفُوَ) veya *safâ* (صفا) kökünden türeyip[3] ve *fa'îl* (فَعِيل) vezninden gelen bir sıfattır. Bu vezin, öncelikli olarak bir niteliğin sürekliliğini veya kalıcılığını ifade eden sıfat-ı müşebbehe işlevi görür ve saf, arı, katışıksız ve samimi gibi anlamlara gelir.[4] Bununla birlikte, Arapçada fa'îl vezninin, bağlama göre *ism-i mef'ûl* (edilgen sıfat fiil) anlamı taşıyabildiği de bilinen bir dilbilgisel olgudur; tıpkı *katîl* (قتيل) kelimesinin *maktûl* (مقتول) anlamında kullanılması gibi. Ganimet literatüründe karşılaştığımız safî terimi de tam olarak bu ikinci anlam katmanını taşır; yani aktif bir seçme eyleminin sonucunda ortaya çıkan 'seçilmiş, tercih edilmiş ve (diğerlerinden) ayrılmış olan şey' anlamını taşır.[5]

Kelimenin terim anlamı ve kullanımı onunla aynı kökten türeyen, *safve* (صَفْوَة) ismiyle ve *istafâ* (اِصْطَفَى) fiiliyle sıkı bir etimolojik ve anlamsal bağa sahiptir. Safve "bir şeyin en saf, en arı, en seçkin, en iyi kısmı, özü veya hülasası" olarak tanımlanır.[6] Bu, bir bütün içindeki en değerli ve katışıksız olanı ifade eder;

[3] Bu kök ve anlamları için bkz. Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 7/162-163; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dârü Sâdir, 1993), 14/462-463.

[4] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, 7/163 ("وصَفِيُّ الإِنسانِ: الذي يُصافيه المَوَدَّةَ"); İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/463 ("الصَّفِيُّ: الخالِصُ مِنْ كلِّ شَيءٍ").

[5] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, 7/163 ("والصَّفيُّ: ما كانَ رسولُ الله... يَصطَفيه لنفسه أي يختاره"); İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/462-463 ("الصَّفِيُّ مِنَ الْغَنِيمَةِ مَا اخْتَارَه الرَّئِيسُ... واصْطَفاه لنَفْسِه").

[6] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, 7/163; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/463.

nitekim, bu anlam, Hz. Peygamber'in lakaplarından olan *Safvetullah* (صَفْوَةُ اللهِ) ifadesinde de görülür.[7]

Lügat alimleri istafâ fiilin mastarı olan istifâ' kelimesini (اِصْطِفَاء) "seçmek" (ihtiyâr) olarak açıklar ve safve kelimesinden türediğine işaret ederler.[8] Dolayısıyla istafâ fiil olarak bir bütünün içerisinden en değerli ve seçkin olanı seçme eylemini tanımlar. Nitekim literatürde hem Hz. Peygamber'in hem de câhiliye döneminde kabile liderlerinin safî seçimleri belirtilirken bu fiil kullanılır.[9] Bu seçme eyleminin nesnesi olan 'seçilmiş' şey ise safîdir.[10] Böylece safî, bir bütün içinde öne çıkan nitelikli varlığı ifade eder. Bu minvalde *"Şüphesiz Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini âlemler üzerine seçkin kıldı"*[11] mealindeki ayette geçen istafâ fiili bu ilahi seçme eylemine işaret eder. Aynı seçilmişlik anlamı, Hz. Peygamber'in *Mustafâ* isminde de kendini gösterir.[12]

Bir şey özündeki yüksek kıymeti nedeniyle, onun için fiilen bir seçilme, tercih edilme durumu söz konusu olmadığı durumda bile safî (yani seçilmeye layık, özü itibarıyla seçkin) olarak adlandırılabilmektedir.[13] Bu vasfıyla klasik Arap şiirinde de sıklıkla karşılaşılan[14] kelimenin dişil formu olan Safîyye'nin taşıdığı "saf, temiz, seçkin, değerli" anlamları nedeniyle o dönemde kadınlar için yaygın olarak kullanılan bir isim olduğuna vurgu yapmak kavramın kültürdeki derin etkisini görmemiz açısından önemlidir. Hz. Peygamber'in halası Safîyye bint Abdülmuttalib,[15] ve eşi Hz. Safîyye bint Huyey gibi ailevi yakınlarının yanı sıra, Ebû Süfyân'ın annesi Safîyye bint Hüzeyl[16] ve Abdullah b. Ömer'in eşi[17] gibi sahabe çevrelerinde Safîyye ismine sıkça rastlanır. Bu durum kelimenin kendi öz manasıyla ilişkili olduğu kadar onun, sürgit devam eden savaş ve ganimet paylaşımının hayatın vazgeçilmez bir parçası olduğu bir dönemde, terimsel kullanımıyla da ilişkilidir.

Kökenini ve kültürel arka planını incelediğimiz safî, İslam öncesi Arap toplumunda kabile reisinin veya komutanın savaş ganimetlerinden (الغَنِيمَة / المغْنَم) aldığı özgün bir payı ifade etmekle birlikte,[18] İslam'ın gelişiyle birlikte bu uygulama Hz. Peygamber'in şahsına hasredilmiş bir hakka dönüşmüştür.[19] Istılah olarak safî, savaşta elde edilen ganimetin genel taksimatı yapılmadan, hatta klasik kaynakların çoğunda vurgulandığı üzere beşte birlik humus payı ayrılmadan önce, Hz. Peygamber için ayrılan seçkin ve değerli bir paydır.[20] Safînin ganimetler içindeki bu istisnai konumu ve özgün değeri, onunla eş anlamlı veya onu nitelemek için kullanılan terimlere değinmek olgunun anlaşılmasına katkı verecektir. Bu terimlerden *gurre* (غُرَّة), genellikle bir şeyin "en iyisi, en seçkini veya ilk göze çarpanı" anlamına gelerek

---

[7] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/463.

[8] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, 7/163; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/463.

[9] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, 7/163; Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl* (Riyâd: Dârü'l-Minhâc, 2007), 1/29; Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl* (Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal, 1986), 90; Ebû ʿAlî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-İsfahânî Merzûḳî, *Şerḥu Dîvânu'l-Ḥamâse* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003), 718.

[10] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/462-463.

[11] *Kur'an-I Kerim,* Âl-i İmrân 3/33.

[12] Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ʿAyn*, 7/163; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/463.

[13] Ebû'l-Ferec el-Meʿâfî b. Zekeriyyâ b. Yaḥyâ el-Cerîrî en-Nehrevânî el-Meʿâfî b. Zekeriyyâ, *el-Celîsu's-Sâlihu'l-Kâfî ve'l-Enîsu'n-Nâṣiḥu'ş-Şâfî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2005), 384.

[14] Ümmü Amr Tümâdır bint Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd Hansâ, *Dîvânü'l-Ḫansâʾ* (Beyrût: Dâru'l-Maʿrife, 2004), 93; Ebû Firâs Hemmâm b. Gālib b. Sa'saa et-Temîmî Ferezdak, *Dîvân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1987), 479.

[15] Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshak, *es-Sîre* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1978), 67.

[16] Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî İbnü'l-Kelbî, *Cemheretu Ensâbi'l-ʿArab* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1981), 6; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ* (Kâhire: Mektebetu'l-Ḫancî, 2001), 6/5.

[17] Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî Ma'mer b. Râşid, *el-Câmiʿ* (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982), 11/31; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî* (Beyrût: Dâru'l-Alemî, 1989), 1/271.

[18] Merzûḳî, *Şerḥu Dîvânu'l-Ḥamâse*, 718; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/462-463; Ezherî, *Tehẕîbü'l-luġa*, 12/174; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî Şâtıbî, *el-İʿtişâm* (Riyad: Dâru İbn ʿAffân, 1992), 2/375.

[19] Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-ʿulemâʾ* (Riyâd: y.y., 2004), 4/78; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr* (Kâhire: eş-Şirketu'ş-Şarḳiyye, 1971), 1/608.

[20] Ebû Yûsuf Ya'kūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbü'l-Ḫarâc* (Kâhire: el-Mektebetu'l-ʾEzheriyye, 1979), 33 ("... يَصْطَفِيهِ قَبْلَ الْخُمُسِ..."); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Kâhire: Dâru't-Teʾsîl, 2015), 5/152 (Hadis No: 2979, Şa'bî'den: "...كَانَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّفِيُّ، وَهُوَ الشَّيْءُ يَصْطَفِيهِ قَبْلَ الْقَسْمِ..."); İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, 98.

safî'nin ganimetin en parlak ve önde gelen parçası olduğuna işaret eder.[21] Benzer şekilde *nefîs* (نَفِيس) kelimesi, safî olarak seçilen nesnenin "çok değerli, kıymetli ve uğrunda rekabet edilen" bir nitelik taşıdığını vurgular.[22] Bir diğer önemli terim olan *'ılk* (عِلْق) ise, safînin sahibinin "vazgeçemeyeceği, kendisine sıkı sıkıya bağlandığı, kıymetli ve gözde bir varlık" olduğunu ifade eder.[23] Bunların yanı sıra, safînin "herhangi bir benzeri olmayan, az bulunur, eşsiz bir şey" anlamına gelen *nâdir* (نَادِر) olarak da nitelendirilmesi,[24] onun sıradan ganimet unsurlarından kesin bir şekilde ayrıldığını gösterir. Son olarak, bazı rivayetlerde safînin bir *ra's* (رَأْس) yani "baş/birim" olarak tanımlanması, onun ganimetin bütününden özel olarak seçilmiş tek ve belirgin bir pay olduğuna dikkat çeker.[25] Tüm bu terimler, safînin sıradan bir ganimet payının ötesinde, özenle seçilmiş, üstün niteliklere sahip ve liderin özel statüsünü yansıtan sembolik bir değeri haiz olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Hz. Peygamber'in Safî Payının Mahiyeti ve Genel Çerçevesi

İslam öncesi Arap toplumunda kabile reislerine tanınan çeşitli ganimet imtiyazları ve liderlik hakları arasında öne çıkan safî uygulamasının, Hz. Peygamber'in şahsında onun döneminde varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Uygulamanın İslam'ın doğuşuyla birlikte tamamen ortadan kalkmadığı, aksine Hz. Peygamber'in şahsında özel bir hak olarak devam ettiği klasik kaynaklarca teyit edilmektedir. İbn Manzûr, Hz. Peygamber'in safî payı için "câhiliye ehlinin de bunu yapmakta olduğunu" ifade ederken[26] Hanefî fakihi Serahsî (ö. 483/1090), câhiliye dönemine ait birçok ganimet uygulaması için "bunların hepsi nesh edildi/kaldırıldı, safî hariç. Zira o, Resûlullah için (bir hak olarak) vardı" demektedir.[27] Aynı minvalde Mâverdî de, Hz. Peygamber'in safî hakkını açıklarken, "İslam'dan önceki hükümdarlar/reisler de ganimetten kendileri için bu şekilde safî seçerlerdi" ifadesiyle bu tarihsel devamlılığa işaret eder.[28] Hz. Peygamber döneminde elde edilen ganimetlerin paylaşımından önce alınan bu özel payın, genellikle ganimetin beşte biri olan humus payı ayrılmadan veya her şeyden önce seçilmesi onun öncelikli ve ayrıcalıklı statüsünü göstermektedir.[29] İbnü'l-Münzir, Hz. Peygamber'in ganimetten üç temel hakkı olduğunu belirtirken, humustan ve sehmden ayrı olarak safîyi, "ganimetten dilediği bir atı, köleyi, cariyeyi veya kılıcı seçme hakkı" olarak tanımlar ve bu hakkın başkasına tanınmadığını vurgular.[30] Ebû Yûsuf da benzer şekilde, Hz. Peygamber'in her ganimetten bir safî seçtiğini (at, kılıç veya cariye gibi) ve bunun humus ve sehmden ayrı olduğunu belirtir.[31] Dolayısıyla safî, Kur'an'ın genel ganimet ve humus düzenlemeleriyle çelişmeyen, ancak onlardan ayrı ve Hz. Peygamber'in şahsına münhasır bir hak olarak pratikte yer bulmuştur.

Bu uygulamanın Hz. Peygamber dönemindeki meşruiyet zeminini ve toplumdaki karşılığını anlamak açısından genellikle İbnül-Kelbi'ye (ö. 204/819 [?]) dayandırılarak aktarılan bir rivayet dikkat çekicidir. Bu rivayete göre, bazı Müslüman liderler, Hz. Peygamber'e gelerek câhiliyedeki gibi safî ve *mirbâ'* paylarını alıp kalanı kendilerine bırakmasını talep etmişlerdir.[32] Bu tutumun o dönemde liderlik ettiği

[21] İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, 98; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/515.
[22] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Darü'l-Ma'rife, 1993), 10/9.
[23] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/463.
[24] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003), 1/218.
[25] İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, 98.
[26] İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/462-463 (وَأَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ كَانُوا يَفْعَلُونَ ذَلِكَ).
[27] Serahsî, *Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr*, 1/608.
[28] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî Mâverdî, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye* (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, y.y.), 217.
[29] Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 1999, 33; İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, 98; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 4/609 (Hadis no: 2992); Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/514.
[30] Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-ʿulemâʾ* (Riyâd: y.y., 2004), 4/78.
[31] Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 1999, 33.
[32] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-ʿuyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1992), 5/504; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân* (Riyâd: Dâru ʿÂlemi'l-Kutub, 2003), 8/19.

toplum nazarında Hz. Peygamber'in siyasi konumunun önceki dönem liderleriyle benzerlik taşıdığı ve safî geleneğinin de onun şahsında devam ederek bu liderliği simgeleyen, meşrulaştıran ve destekleyen bir işlev gördüğünü göstermektedir. Nitekim klasik kaynaklar, humus uygulamasının câhiliyedeki mirbâ' payının yerini aldığını belirtirken, safî söz konusu olduğunda, bu payın, câhiliyede liderlere has olduğu gibi, Hz. Peygamber'e has olarak, diğer tüm ganimet paylarından ve genel taksimden önce uygulandığını ittifakla zikretmektedirler.[33]

Hz. Peygamber'in safî payı, elde edilen ganimetler arasından özel niteliklere sahip, değerli ve stratejik önemi haiz unsurlardan oluşmaktaydı. Klasik kaynaklar, bu seçimin keyfi bir tercihten ziyade, belirli kategorilerdeki kıymetli mallara yönelik olduğunu göstermektedir. Rivayetlerde en sık zikredilen safî türleri arasında, dönemin savaş gücünün temelini oluşturan at (فَرَس), kişisel savunma ve saldırıda kritik rol oynayan kılıç (سَيْف) ve zırh (دِرْع) gibi savaş teçhizatı yer almaktadır. Bunun yanı sıra, toplumsal ve ekonomik değeri yüksek olan cariye (جَارِيَة) ve köle (عَبْد) de yaygın safî örneklerindendir.[34] Özellikle seçilen cariyelerin veya kölelerin, bazen kabileleriyle ilişkileri etkileyebilecek soylu kimseler olması, safînin sadece maddi bir değer taşımadığını, aynı zamanda sosyal ve siyasi boyutları da olabileceğini düşündürmektedir. Hz. Peygamber'in safî olarak "dilediği şeyi" seçebileceğine dair genel ifadeler, seçimin esnekliğini göstermekle birlikte,[35] pratikteki örnekler bu tercihin genellikle yukarıda belirtilen değerli ve işlevsel kategorilere yöneldiğini ortaya koymaktadır. Nitekim önceki bölümde safî olarak seçilen nesnelerin gurre (en iyisi), nefîs (çok değerli) ve 'ılk (vazgeçilemeyen kıymet) gibi kavramlarla nitelendirilmesinden de anlaşılacağı üzere, bu seçim sıradan bir paydan ziyade, özenle belirlenmiş, nitelikli bir unsura işaret etmektedir. Safî, Hz. Peygamber'in hem kişisel ihtiyaçlarını hem de İslam toplumunun genel maslahatını gözettiği düşünülebilecek, ganimetin en seçkin ve değerli parçalarından oluşurdu.

Hz. Peygamber'in safîlerinin ganimetlerden seçimi, onun *gazve* veya *seriyyelere* katılım durumuna göre değişkenlik göstermekteydi. Genel teamüle göre Hz. Peygamber, bizzat iştirak ettiği gazvelerde safî olarak ayıracağı değerli parçayı kendisi seçerdi; Hayber'in fethinde Hz. Safîyye'yi ve Bedir Gazvesi'nde (H. 2/M. 624) Zülfikar kılıcını safî olarak alması bu duruma örnek teşkil eder.[36] Ancak, Hz. Peygamber'in bizzat katılmadığı savaşlarda elde edilen ganimetlerden de onun adına safî payının ayrıldığı görülmektedir. Bu durum konuyla ilgili yapılan izahlarda da açık şekilde vurgulanmaktadır.[37] Katan Seferi'nde seriyye komutanı Ebû Seleme'nin (H. 4/M. 625), humus payını ayırdıktan sonra Hz. Peygamber için safî olarak bir köle seçmesi, bu uygulamanın pratik bir örneğidir.[38] Bu örnekler, safînin sıradan bir savaşçı payı olmasının ötesinde, Hz. Peygamber'in liderlik statüsüne bağlı özel bir imtiyaz olduğunu teyit etmektedir.

Hz. Peygamber'in diplomatik yazışmalarını gösteren rivayetlerde onun safî payının yeni teşekkül etmekte olan devlet yapısının merkez-çevre ilişkilerinin şekillenmesinde de önemli bir araç olarak ön plana çıktığı görülür. Nitekim Hz. Peygamber, İslam'a davet ettiği veya kendisine bağlanan uzak bölgelerdeki kabilelere ve Himyerîler gibi bazı krallıklara gönderdiği mektuplarda, zekât ve humus gibi mali yükümlülüklerle birlikte, elde edilecek ganimetlerden kendi safî payının da ayrılıp merkeze gönderilmesini talep etmiştir. Bu durumun somut bir örneği, Himyer kralına yazılan mektupta,

---

[33] İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-ʿulemâʾ*, 4/78; Serahsî, *Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr*, 1/608; Mâverdî, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, 217.

[34] İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, 98 (Şa'bî'den naklen at, cariye veya dilediği şeyi seçtiği); Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, 1/218 (kılıç, at, zırh gibi); Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/515 (Bedir'de Zülfikar, Kaynukâ'da zırh, Zâtürrikāʿda cariye, Müreysiʿde köle, Benî Kurayza'da Reyhâne, Hayber'de Safiyye, Huneyn'de at seçtiği); İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-ʿulemâʾ*, 4/78 (at, köle, cariye, kılıç seçebildiği);.

[35] İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-ʿulemâʾ*, 4/78 ("...أَو مَا شَاءَ"); İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, 98 (Şa'bî'den naklen: "... وَإِنْ شَاءَ مَا شَاءَ").

[36] Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/514-515; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Ḫarâc*, 1999, 33.

[37] İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, 98; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/515.

[38] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/343.

"ganimetlerden, Allah'ın humusunu, Nebî'nin payını ve safîsini vermeleri" şeklinde açıkça ifade edilmesidir.[39] Aynı şekilde, Benî Züheyr b. Ukayş kabilesine gönderilen mektupta da onlardan Hz. Peygamber'in safîsini vermeleri istenmiştir.[40] Bu tür talepler, yeni oluşan İslam devletinin reisi olarak Hz. Peygamber'in, farklı bölgelerdeki Müslüman topluluklardan veya antlaşmalı kabilelerden elde edilen kaynaklar üzerinde de bir hak iddia ettiğini göstermesinin yanında safînin Hz. Peygamber'in şahsi otoritesinin bir göstergesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini de izah eder.

4. Hz. Peygamber'in Safî Payı Örnekleri

4.1. Silahlar

Hz. Peygamber'in ganimetlerden safî olarak seçtiği savaş teçhizatı hem stratejik değeri hem de taşıdığı sembolik anlam itibarıyla özel bir öneme sahiptir. Bu türden seçkin silahlara en çarpıcı örnek, Bedir Gazvesi'nde Kureyş'in önde gelenlerinden Münebbih b. Haccâc'a[41] (bazı rivayetlere göre ise kardeşi Nubeyh b. Haccâc'a) [42] ait olup ganimet olarak ele geçirilen Zülfikâr (ذو الفقار) adlı meşhur kılıçtır. Birçok kaynak, Hz. Peygamber'in Bedir'de Zülfikâr'ı özel olarak safî payı seçtiğini istafâ fiiliyle (اصْطَفَى) belirtirken, [43] bazıları ise bu seçimi, ganimetten kendisine özel bir pay alması anlamına gelen *teneffele* (تَنَفَّلَ) fiiliyle ifade etmektedir.[44] Bu iki ifadenin aynı olay için kullanılması, safî seçiminin bir tür *teneffül* yani liderin kendisine ayırdığı özel bir pay olarak anlaşıldığını göstermektedir. Kaynaklar, Zülfikâr'ın kabzasının, kınındaki bağlama halkalarının ve kının alt/üst metal aksamının (نَعْلُهُ) gümüşten yapıldığını, ayrıca ortasında yine gümüşten yuvarlak bir süsleme (بَكَرٌ) bulunduğunu detaylı bir şekilde tarif eder.[45] Zülfikâr'ın Uhud Savaşı'nda (H. 3/M. 625) Hz. Ali tarafından kullanıldığı ve bu savaşta hem kılıcın hem de Hz. Ali'nin kahramanlığının *"Zülfikar'dan başka kılıç, Ali'den başka yiğit yoktur"* sözleriyle övüldüğü rivayet edilir.[46] Zülfikâr, sadece üstün niteliklere sahip bir kılıç değil, aynı zamanda câhiliye döneminde cömertlikleriyle tanınan Kureyş'in önde gelen bir ailesine (benî Sehm) aitti. Dolayısıyla onun safî olarak seçilmesi, bu uygulamanın ganimetin en değerli ve sembolik unsurlarına yönelik olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Benî Kaynukâ' Gazvesi'nde (H. 2/M. 624) de Hz. Peygamber'in safî olarak değerli savaş teçhizatı ayırdığına dair önemli kayıtlar bulunmaktadır. Bu gazvede Benî Kaynukâ' Yahudilerine ait kalede çok sayıda silah ve kuyum malzemeleri ele geçirildiği ve Hz. Peygamber'in bu zengin ganimetler arasından safîsini ve humusu aldığını kaydedilmektedir.[47] Belâžurî, seçilen safînin bir zırh (دِرْع) olduğunu belirtir.[48] İbn Sa'd ise daha detaylı bir liste sunarak, Hz. Peygamber'in Benî Kaynukâ'dan elde ettiği ganimetlerden üç meşhur kılıç –el-Kal'î (الْقَلَعِيّ), Bettâr (بَتَّار) ve el-Hatf (الْحَتْف)– ile üç mızrak, üç yay ve iki

[39] Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 2/589; Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ* (Beyrût: Dâru't-Turâs, 1967), 2/121.

[40] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Cemʿiyyetu'l-Meknez, 2010), 1/2046 (Hadis no: 21071); Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, 1/49.

[41] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/103; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 3/177.

[42] İbnü'l-Kelbî, *Cemheretu Ensâbi'l-ʿArab*, 20; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî Muhammed b. Habîb, *el-Münemmaḳ fi aḫbâri Ḳureyş* (Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, 1985), 411.

[43] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, 2/17; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-ʿİlel ve maʿrifeti'r-ricâl* (Kâhire: Dâru'l-Fârûḳ, 2013), 423; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/515.

[44] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/103; Muhammed b. Habîb, *el-Münemmaḳ fi aḫbâri Ḳureyş*, 411.

[45] Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfiʿ es-Sanʿânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Muṣannef fi'l-ḥadîs̱* (Kâhire: Dâru't-Teʿsîl, 2015), 4/564; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/521.

[46] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/100; Muhammed b. Habîb, *el-Münemmaḳ fi aḫbâri Ḳureyş*, 411 (لَا سَيْفَ إِلَّا ذُو الْفَقَارِ، وَلَا فَتَى إِلَّا عَلِيٌّ).

[47] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/26; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/481.

[48] Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/515.

zırh –es-Sa'diyye (السَّعْدِيَّة) ve Fıdda (فِضَّة)– bulunduğu bilgisini paylaşır.[49] Her ne kadar İbn Sa'd'ın bu genel "elde etme" ifadesi, bu silahların tamamının safî olduğunu kesin olarak belirtmese de Hz. Peygamber'in bu gazveden safî aldığı bilgisiyle birleştiğinde, özellikle isimleriyle zikredilen bu kıymetli ve meşhur savaş aletlerinden bir veya birkaçının safî kapsamında seçilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Hz. Peygamber'in, Benî Kaynukâ'dan elde edilen zırhlardan birini Muhammed b. Mesleme'ye, bir diğerini de Sa'd b. Muâz'a hediye ettiği bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.[50] Bu durum, Hz. Peygamber'in safî olarak seçtiği veya genel ganimetten kendi tasarrufuna geçen değerli nesneleri sahabesinden bazılarına bir takdir ve teşvik unsuru olarak verdiğini de göstermektedir.

Hz. Peygamber'in safî payı olarak elde ettiği savaş teçhizatına bir başka çarpıcı örnek, Tay kabilesine ait Füls/Fels (الْفَلْس) adlı putun imhası amacıyla Hicretin dokuzuncu yılında Hz. Ali komutasında gönderilen seriyyede ele geçirilen meşhur kılıçlardır.[51] İbnü'l-Kelbî'nin detaylı olarak aktardığı üzere, Füls, Tay ve çevresindeki kabileler için büyük bir öneme sahip bir tapınaktı.[52] Hz. Ali, bu seriyyede Fuls putunu yıkmış ve putun evinde veya hazinesinde (فِي بَيْتِ الصَّنَمِ / فِي خِزانَة الفُلس) saklanan, şöhretleri câhiliye dönemine uzanan üç değerli kılıç ile üç zırhı ganimet olarak ele geçirmiştir.[53] Bu kılıçlardan özellikle ikisi, Rusûb (رَسُوب) ve Miḫzem (الْمِخْذَم), kaynaklarda isimleriyle zikredilir ve Gassânî meliki el-Hâris b. Ebî Şemir el-Gassânî tarafından bir adak sonucu Füls'a bırakıldıkları rivayet edilir.[54] Bu kılıçların keskinlikleri ve değerleri o kadar meşhurdu ki, câhiliye şairi Alkame b. Abede (ö. 3/625 [?]) 'nin şiirlerinde onların övgüyle anıldığı görülür.[55] Vâkıdî ve İbn Sa'd, seriyye dönüşünde Hz. Ali'nin, bu ganimetler arasından Hz. Peygamber için safî olarak özellikle Resûb ve Mihzem kılıçlarını ayırdığını, bazı rivayetlerde ise Yemânî (الْيَمَانِيّ) adlı üçüncü bir kılıcın da daha sonra onun safîsine dahil edildiği belirtilir.[56] Bu durum, tek bir ganimet olayında birden fazla değerli parçanın safî olarak seçilebildiğini de göstermektedir. İbn Hişâm ve İbnü'l-Kelbî gibi bazı tarihçiler ise, Hz. Peygamber'in bu meşhur iki kılıcı (Resûb ve Miḫzem) kendisine getirildikten sonra Hz. Ali'ye hediye ettiğini kaydederler.[57] Bu son bilgi, kılıçların öncelikle Hz. Peygamber'in safî payı olarak onun mülkiyetine geçtiğini, daha sonra ise onun bunları kendi tasarrufuyla yakınlarına veya değerli gördüğü kimselere verdiğini göstermektedir. Dolayısıyla, Füls'tan elde edilen bu tarihi ve kıymetli kılıçlar, safî seçiminin sembolik anlamı ve şöhreti olan nesnelere de yönelebildiğinin önemli bir kanıtıdır.

4.2. Hayvanlar

Hz. Peygamber'in safî olarak seçtiği ganimetler arasında binek ve yük hayvanları, özellikle de develer ve atlar, dönemin sosyal, ekonomik ve askeri hayatındaki merkezî konumları dolayısıyla safî seçimlerinde özel bir öneme sahipti. Bunun en dikkat çekici örneklerinden biri, Bedir Gazvesi'nde Kureyş'in liderlerinden Ebû Cehil'e ait olan devedir. Kaynaklarda bu devenin "Mehri devesi" (جَمَلٌ مَهْرِيٌّ) olarak özellikle nitelendirilmesi, onun seçkin bir soya ve üstün özelliklere sahip olduğunu göstermektedir.[58] "Mehri" develeri, Arap kültüründe genellikle hızları, dayanıklılıkları ve soyluluklarının yanında hem

[49] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/418-421; Ebû İsmâîl Hammâd b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Bağdâdî el-Mâlikî Hammâd b. İshak, *Teriketü'n-nebî ve's-sübülü'lletî veccehehâ fîhâ* (Beyrût: y.y., 1984), 102.

[50] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/179.

[51] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/984; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/150-151.

[52] Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî Kelbî, *Kitâbü'l-Eṣnâm* (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mışriyye, 2000), 62; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkūt el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân* (Beyrût: Dâru Ṣâdır, 1995), 5/205 (Menât maddesinde Fuls'a da değinir).

[53] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/988; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/150.

[54] Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/382,522; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/112.

[55] İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Eṣnâm*, 15,62; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/522; Yâkūt el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân*, 5/205..

[56] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/988; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/150-151.

[57] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/87; İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Eṣnâm*, 15-62.

[58]Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/103: Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâʾil* (Dâru'l-Beşîr, 1408H), 123.

maddi hem de sembolik değerleriyle bilinirdi.[59] Nitekim Vâkıdî'nin aktardığına göre, Hz. Peygamber bu deveyi Bedir'den sonra uzun bir süre yanında tutmuş, damızlık olarak kullanmış ve gazvelerde binek olarak istifade etmiştir. Hudeybiye'de (H. 6/M. 628) Hz. Peygamber'in yanında getirdiği kurbanlıklar (hedy) arasında bulunan bu deveyi Kureyş müşrikleri yüz deve gibi oldukça yüksek bir bedelle değişmeyi teklif etmişler, ancak Hz. Peygamber, onu kurbanlık olarak adadığını gerekçe göstererek bu teklifi geri çevirmiştir.[60] Müşriklerin bu cömert teklifi, devenin ne denli değerli ve onlar için de önemli bir sembol olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ebû Cehil'in bu seçkin mehrî devesinin Hz. Peygamber tarafından safî olarak alındığına dair Vâkıdî'nin anlatımında da bu yönde güçlü bir ima olmasına ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009 civarı) gibi kaynaklarda açık ifadeler bulunmasına karşın,[61] İbn Sa'd, Bedir ganimetlerini değerlendirirken farklı bir detay sunar: Hz. Peygamber'in Münebbih b. Haccâc'a ait Zülfikar kılıcını "o günkü safîsi" olarak özellikle belirttiği halde, Ebû Cehil'in mehrî devesinin onun Müslümanlarla birlikte aldığı normal sehm içinde yer aldığını kaydeder.[62] Kaynaklar arasındaki bu farklı detaylandırma, devenin safî statüsü hakkında kesin bir yargıya varmayı zorlaştırsa da, safî uygulamasının genel karakteristiği ve Hz. Peygamber'in değerli varlıkları seçme eğilimi dikkate alındığında, devenin safî olarak alınmış olması kuvvetli bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Böyle bir seçim, Hz. Peygamber'in bu özel pay için ganimetin en kıymetli ve işlevsel unsurlarını tercih ettiğinin bir başka göstergesi olacaktır.

Hz. Peygamber'in safî olarak seçtiği hayvanlar arasında develer önemli bir yer tutarken, bu seçimlerin sadece hayvanın soyu veya özellikleriyle sınırlı kalmadığı, aynı zamanda doğrudan ekonomik ve yaşamsal fayda sağlayan niteliklerin de göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Bunun çarpıcı bir örneği, Hicretin altıncı yılında Şaban ayında, Hz. Ali komutasında Fedek yakınlarındaki Benî Sa'd b. Bekr kabilesi üzerine düzenlenen seriyyede yaşanmıştır. Bu seriyyede Müslümanlar, Hayber Yahudilerine yardım etmek üzere toplandığı öğrenilen kabileye baskın yaparak beş yüz deve ve iki bin koyun gibi önemli miktarda ganimet ele geçirmişlerdir.[63] Vâkıdî ve İbn Sa'd gibi tarihçilerin aktardığına göre, Hz. Ali bu ganimetleri taksim etmeden önce, Hz. Peygamber için safî olarak Hafde (الْحَفْدَة) adıyla bilinen bir deveyi ayırmıştır.[64] Kaynaklarda bu devenin özellikle *laḳûḥ* (لَقُّوح) olarak nitelendirilmesi dikkat çeker. Klasik lügatlerde laḳûḥ kelimesi, genellikle doğum yaptıktan sonraki ilk birkaç ay boyunca bol süt veren dişi develer için kullanılır. Dolayısıyla bu yeni doğum yapmış süt veren develer ekonomik açıdan büyük değer taşımaktaydılar.[65] Bu durumda Hafde'nin laḳûḥ olması, onun son derece kıymetli bir safî seçimi olduğunu ve bu seçimin, hayvanın doğrudan sağladığı yaşamsal faydayı gözettiğini göstermektedir.

Develerin yanı sıra, dönemin en önemli savaş vasıtalarından olan atlar da Hz. Peygamber'in safî olarak seçtiği hayvanlar arasında önemli bir yer tutmaktaydı. Belâzurî'nin kaydettiğine göre, Hicretin sekizinci yılında gerçekleşen Huneyn Gazvesi sonrasında Hz. Peygamber elde edilen ganimetler arasından kendisi için safî olarak "kızıl/sarışın bir at" seçmiştir.[66] Atın renginin özellikle belirtilmesi, onun ayırt edici bir niteliğe sahip seçkin bir at olduğuna işaret etmektedir. Nitekim, safî olarak seçilebilecek nesne kategorileri incelenirken, atların da bu kapsama girdiği daha önce belirtilmişti. Bu minvalde, Hz. Peygamber'in Huneyn gibi büyük ve önemli bir gazvenin ardından safî olarak özellikle bir atı seçmiş

---

[59] Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, 1/102; Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ* (Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, t.y.), 1/67.

[60] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/103.

[61] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/103 (Metin: " وكان جمل أبى جهل يَوْمَئِذٍ فِيهَا، فَغَنِمَهُ النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... وَكَانَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَفِيٌّ مِنْ الْغَنِيمَةِ قَبْلَ أَنْ يُقْسَمَ مِنْهَا شَيْءٌ.").

[62] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/17.

[63] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/562-563; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/86.

[64] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/563 (Metin: "...وَصَفِيّ النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسلّم لَقُوحًا تُدْعَى الْحَفْدَةَ قَدِمَ بِهَا."); İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/86 (Metin: "...فَعَزَلَ عَلِيٌّ صَفِيَّ النَّبِيّ صَلَى الله عَلَيه وسَلم لَقوحًا تُدعَى: الحَفَدَةَ...").

[65] Ezherî, *Tehẕîbü'l-luġa*, 12/35; Ebü'l-Kāsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekānî Sâhib b. Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-luġa* (Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, 1994), 2/352; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 14/579.

[66] Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/515.

olması bu tür hayvanların o dönemdeki yüksek değerini ve safî seçiminin genellikle ganimetin en kıymetli ve işlevsel unsurlarına yönelik olduğunu bir kez daha teyit etmektedir.

4.3.Esirler (Köle ve Cariyeler)

Savaş teçhizatı ve hayvanların yanı sıra, insan unsuru olan köle (عَبْد) ve cariyeler (جَارِيَة) de Hz. Peygamber'in safî olarak seçtiği ganimetler arasında önemli bir yer tutmaktaydı. Bu tür seçimlerde, köle veya cariyenin gündelik hizmetlerdeki potansiyel faydası ile sahip olduğu toplumsal değer ve statü de belirleyici olabilmekteydi. Bir kölenin safî olarak seçildiğine dair en net örneklerden biri, Katan seriyyesinde yaşanmıştır. Vâkıdî'nin aktardığı bilgilere göre, seriyye komutanı Ebû Seleme, elde edilen ganimetlerden humusu ayırdıktan sonra, Hz. Peygamber'in safîsini ayrıca belirlemiş ve kalanını gaziler arasında paylaştırmıştır.[67] Belâẕurî ise, Hz. Peygamber'in bizzat komuta ettiği Müreysi'(Benî Mustaliḳ) Gazvesi (H. 5/M. 626) ganimetlerinden Rebâh (رَبَاح) adında siyahi bir köleyi safî olarak seçtiğini aktarır.[68] İbn Sa'd'ın kayıtlarında ise Rebâh isimli bu kölenin, Hz. Peygamber'in Medine'deki hanesinde hizmet edenler arasında yer aldığı ve onun emriyle kuyulardan su taşıma görevini üstlendiği bilgisine ulaşmaktayız.[69] Onun Hz. Peygamber tarafından azat edildiği de aktarılan bilgiler arasındadır.[70] Bu örnekler, safî olarak seçilen kölelerin Hz. Peygamber'in özel hizmetinde bulundurulabileceğini ve nihayetinde azat edilerek İslam toplumuna entegre olabileceğini göstermesi açısından önemlidir.

Hz. Peygamber'in safî olarak seçtiği savaş esirleri arasında cariyelerin de yer aldığına dair kayıtlardaki en erken ve dikkat çekici örneklerden biri Zâtürrikâ' Gazvesi'nde (H. 4/M. 626) yaşanmıştır. Belâẕurî, farklı gazvelerde Hz. Peygamber'in safî olarak aldığı kişileri ve nesneleri sıralarken, Zâtürrikâ' Gazvesi'nde bir cariye (جَارِيَةً)" seçtiğini iki ayrı bağlam ve yerde açıkça kaydeder.[71] Buna ek olarak, İbn İshâk, Vâkıdî ve onlardan naklen Taberî gibi önde gelen tarihçiler, bu gazve sırasında Müslümanların düşman hatlarından bir grup kadını esir aldığını belirtirler.[72] Bu esir kadınlar arasında özellikle biri kaynaklarda öne çıkarılır; Vâkıdî ve İbn Sa'd, onun "alımlı/güzel yüzlü bir cariye" (جَارِيَةٌ وَضِيئَةٌ) olduğunu ve kocasının kendisini çok sevdiğini aktarır.[73] Nitekim koca, Müslümanların Medine'ye dönüş yolunda olduğunu öğrendiğinde, intikam almak amacıyla, yemin ederek, karısını geri almak için Hz. Peygamber'in kafilesini takip etmiştir.[74] Bu takip sırasında yaşanan ve Abbâd b. Bişr'in namaz kılarken yaralandığı meşhur nöbet olayı da, bu özel cariyenin varlığı ve kocası için taşıdığı önem etrafında şekillenir.[75] Belâẕurî'nin Zâtürrikâ'da bir cariyenin safî olarak alındığına dair net ifadesi, diğer tarihçilerin aktardığı ve bu cariyenin olayların merkezinde yer aldığını gösteren detaylarla birleştiğinde, Hz. Peygamber'in safî tercihinin bu özel cariyeye yönelik olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Yine Müreysi' (Benî Mustaliḳ) Gazvesi'nde esir alınan ve daha sonra Hz. Peygamber'in eşleri arasına katılan Hz. Cüveyriye bint el-Hâris'in (جويرية بنت الحارث) durumu, safî kavramı ve uygulamasının farklı veçhelerini anlamak açısından özel bir önem taşır. Benî Mustaliḳ kabilesine karşı düzenlenen bu seferde Müslümanlar zafer kazanmış, kabile reisi el-Hâris b. Ebî Dırâr'ın kızı Cüveyriye'nin de aralarında bulunduğu çok sayıda esir ve ganimet elde etmiştir.[76] Onun amcasının oğlu olan eşi Müsâfi' b. Safvân

[67] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/343.
[68] Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/515.
[69] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/433.
[70] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/433.
[71] Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/443 ve 1, 515. (Her iki yerde de aynı liste içinde geçer: "...وفي غزاة ذات الرقاع جارية...").
[72] İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/208 (İbn İshak'tan naklen: "...فَأَصَابَ رَجُلٌ امْرَأَةَ رَجُلٍ مِنْ الْمُشْرِكِينَ..."); Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/397 (Metin: "... قَدْ أَصَابَ فِي مَحَالِّهِمْ نِسْوَةً..."); İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/57 (Metin: "...فَلَم يَجِد في مَحالِّهم أَحَدًا إِلاَّ نِسوَةً فَأَخَذَهُنَّ...").
[73] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/397 (Metin: "...وَكَانَ فِي السَّبْيِ جَارِيَةٌ وَضِيئَةٌ كَانَ زَوْجُهَا يُحِبّهَا..."); İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/57 (Metin: "...وفيهنَّ جارِيَةٌ وضيئَةٌ...").
[74] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/208; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/397; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/558.
[75] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/208-209; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/397; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/558-559.
[76] Müreysi' Gazvesi'nin genel anlatımı ve esirlerin alınması için bkz. İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/59-60; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/604.

(veya Safvân b. Mâlik) Zişşefer ise bu savaşta öldürülenler arasında yer almaktaydı.[77] Taberî bu evlilikten çocuk olmadığını bildirir.[78] Hz. Cüveyriye'nin esir düştükten sonraki ilk statüsü hakkında kaynaklarda farklı detaylar bulunmaktadır. Yaygın bir rivayet zincirine göre, ganimet taksimi sırasında Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın payına düşmüştür; bazı aktarımlarda ise Sâbit'in bir amcaoğlunun payına düştüğü veya Vâkıdî'nin belirttiği gibi Sâbit b. Kays ve bir amcaoğlunun ortak paylarına düştüğü ifade edilir.[79] Bu rivayetlere göre, kabile liderinin kızı olan ve güzelliğiyle dikkat çeken Hz. Cüveyriye,[80] esaretten kurtulmak için Sâbit (ve/veya amcaoğlu) ile mükâtebe anlaşması yapmış ve bu bedeli ödemekte zorlanınca yardım istemek üzere Hz. Peygamber'in huzuruna çıkmıştır. Hz. Peygamber ise onun mükâtebe bedelini ödemeyi ve kendisiyle evlenmeyi teklif etmiş, o da bunu kabul etmiştir.[81] Buna karşın, özellikle Âmir eş-Şa'bî (ö. 104/722) kanalıyla gelen ve Taberî'nin de zikrettiği bir başka önemli rivayet, Hz. Cüveyriye'nin doğrudan Hz. Peygamber'in "milk-i yemîn"i (cariyesi) veya o günkü "safîsi" (صَفِيَّةُ) olduğunu ifade eder; bu rivayete göre Hz. Peygamber onu azat edip evlenmiş ve azatlığını mehri saymıştır.[82] Bu ikinci rivayet, onun doğrudan Hz. Peygamber tarafından seçildiği yönünde güçlü bir işarettir. Nitekim Hz. Peygamber'in, onun üzerine hicâb/örtü attığı kaydedilmiştir.[83] Savaşta esir düşen bir kadının üzerine örtü atılması, o dönemde onun sahiplenildiğini, özel himaye altına alındığını ve genellikle eş statüsüne geçirileceğini sembolize eden güçlü bir işaretti; nitekim benzer bir örtü sembolünün başka durumlarda da kullanıldığı görülmektedir. Bu bakımdan, Hz. Cüveyriye'nin üzerine örtü atılması, onun doğrudan Hz. Peygamber tarafından safî olarak seçildiği ve eş olarak belirlendiği şeklinde yorumlanabilir. Bu arada, Hz. Cüveyriye'nin asıl isminin Berre (بَرَّة) olduğu ve Hz. Peygamber tarafından Cüveyriye olarak değiştirildiği de rivayet edilir.[84] Bu seçimin en çarpıcı sonucu ise, Müslümanların *"Resûlullah'ın hısımları köle olamaz!"* diyerek ellerindeki Benî Mustaliḳ esirlerini topluca serbest bırakmaları olmuş, bu durum Hz. Aişe tarafından da onun kavmi için büyük bir bereket olarak nitelendirilmiştir.[85] Bazı rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in, Hz. Cüveyriye'nin mehrini, kabilesinden belirli sayıda veya tüm esirlerin azat edilmesi olarak belirlediği ifade edilir.[86] Hz. Cüveyriye olayı, safî olarak seçilen veya özel bir statü kazanan bir cariyenin, sadece kişisel bir mülk olmanın ötesinde, topluluklar arası ilişkileri olumlu yönde etkileyen yönüyle derin sosyal ve siyasi sonuçlar doğurabileceğini gösteren etkileyici örneklerden biridir.

Benî Kurayza Gazvesi sonrası esir alınan Hz. Reyhâne bint Şem'ûn b. Zeyd[87] de Hz. Peygamber'in safî olarak seçtiği savaş esirlerindendir. Aslen Benî Nadîr kabilesinden olup Benî Kurayza'dan el-Hakem adında biriyle evli olan Hz. Reyhâne'nin,[88] Hicretin beşinci yılında gerçekleşen Benî Kurayza

[77] İbn İshak, *es-Sîre*, 263.

[78] Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/165.

[79] İbn İshak, *es-Sîre*, 263; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/294-295; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/410 (Burada Sâbit b. Kays ve bir amcaoğlunun ortak payına düştüğü belirtilir).

[80] İbn İshak, *es-Sîre*, 263; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/411; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/113.

[81] İbn İshak, *es-Sîre*, 263; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/411; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/295.

[82] İbn İshak, *es-Sîre*, 264 (Âmir eş-Şa'bî rivayeti); İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/113 (Rivayet No: 12361), 10, 114 (Rivayet No: 12368) (Her ikisi de Şa'bî'den); İbn Zenceveyh, *Kitâbü'l-Emvâl*, 318 (Şa'bî'den); Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/165 (Metin: "...فَكَانَتْ صَفِيَّةُ رَسُول اللَّهِ ص يَوْمَ الْمُرَيْسِيعِ...").

[83] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/115.

[84] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/115.

[85] İbn İshak, *es-Sîre*, 263; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/411; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/295.

[86] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/412; Ebü'l-Cehm el-A'lâ b. Mûsâ el-Bâhilî Ebü'l-Cehm, *Cüzü Ebî'l-Cehm* (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 58; İbn İshak, *es-Sîre*, 264.

[87] Hz. Reyhâne'nin nesebi genellikle "Reyhâne bint Şem'ûn b. Zeyd" olarak zikredilir. Bkz. Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/454. Ancak İbn İshâk ve Taberî'nin bir rivayetinde babasının adı Amr b. Huzâfe veya Amr b. Hunâfe olarak da geçen ve safi olduğu belirtilen bir isim belirtilir ki muhtemelen aynı kişiyi ifade eden ama aktarım aşamalarında farklılaşmış bir rivayettir. Bkz. *es-Siretü'n-nebeviyye*, 270; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/592.

[88] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/125; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/453.

kuşatmasında kocası öldürülmüş ve kendisi de esir düşmüştür.[89] Kaynaklar, onun güzelliğini (امْرَأَةً جَمِيلَةً وسيمَةً) açıkça dile getirmenin yanı sıra, [90] Benî Kurayza günü Hz. Peygamber'in safîsi olduğunu[91] ve onu "kendisi için safî olarak aldığını/seçtiğini" de belirtirler.[92] Bu seçimin bir göstergesi olarak, Hz. Peygamber'in onun üzerine hicâb/örtü attığı (وَضَرَبَ عَلَيْهَا الحِجابَ) da kayıtlarda yer almaktadır.[93] Safî olarak seçildiğine dair farklı aktarımların olmadığı Hz. Reyhâne'nin Hz. Peygamber'in himayesine geçtikten sonraki dinî ve hukuki statüsü ise kaynaklarda farklı şekillerde aktarılmıştır. Yaygın bir rivayete göre, Hz. Peygamber ona İslam'ı teklif etmiş, o ise başlangıçta kendi dini olan Yahudilikte kalmak istediğini belirtmiş, bu durum Hz. Peygamber'i bir miktar üzmüştür. Ancak daha sonra, bazı telkinlerle veya kendi tercihiyle İslam'ı kabul ettiği ve Hz. Peygamber'in bu duruma sevindiği aktarılır.[94] Bazı rivayetlere göre, Hz. Peygamber onu azat etmiş, onunla evlenmiş ve ona diğer eşleri gibi mehir vermiştir; hatta Hz. Reyhâne'nin kendisinin de bu yönde beyanları olduğu kaydedilmiştir.[95] Buna karşın, Zührî'den (ö. 124/742) gelen bir başka rivayet, onun Hz. Peygamber'in iki cariyesinden (sürriye) biri olduğunu belirtirken,[96] İbn Sa'd'ın aktardığı bir başka rivayette ise Hz. Peygamber'in on üç eşi sayılırken Hz. Reyhâne'nin bu listenin dışında tutulduğu açıkça ifade edilir.[97] Vâkıdî ve İbn Sa'd kanalıyla gelen bir rivayete göre ise, Hz. Peygamber ona evlilik veya cariye olarak kalma seçeneği sunduğunda, Hz. Reyhâne, "Senin mülkünde (cariye olarak) kalmam senin için de benim için de daha hafiftir" diyerek cariyeliği tercih etmiş ve Hz. Peygamber'in vefatına kadar onun *milk-i yemîni* (cariyesi) olarak kalmıştır.[98] Vâkıdî ve İbn Sa'd gibi bazı müellifler, onun azat edilip nikahlandığı yönündeki rivayetlerin daha sağlam olduğunu belirtmektedirler.[99] Birbirinden farklı ve bazen birbiriyle tam örtüşmeyen aktarımlar, Hz. Reyhâne'nin safî seçimi sonrası durumuyla ilgili eldeki bilgilerin net olmadığını göstermektedir. Öte yandan safî olarak seçilmesi ve sonrasında yaşadıkları bağlamda aktarılan bilgiler safî uygulamasının, dönemin sosyal dinamikleri, insani ilişkiler ve seçilen kişinin kendi tercihleri gibi faktörleri göstermesi açısından önemli bir örnektir.

Safî uygulaması ve Hz. Peygamber'in evlilikleri bağlamında dikkat çeken örneklerden biri, Hayber Gazvesi (H. 7/M. 628) sonucunda esir alınan Hz. Safîyye bint Huyey'in durumudur. Benî Nadîr Yahudilerinin reisi Huyey b. Ahtab'ın kızı olan Hz. Safîyye'nin eşi, bu savaşta öldürülen, Benî Kurayza'nın önde gelenlerinden Kinâne b. Rebî' Ebü'l-Hukayk'tır.[100] Hadis kaynaklarında güzelliğinden övgüyle bahsedilen Hz. Safîyye'nin, esir düştüğünde henüz yeni gelin (عروسًا) olduğu da rivayet edilmektedir.[101] İbn İshâk başta olmak üzere önde gelen siyer ve tarih âlimlerinin aktardığına göre, İbn Ebi'l-Hukayk Kalesi'nin fethinden sonra buradan alınan Hz. Safîyye, Hz. Bilal tarafından, yanında bir başka hanım olduğu halde Hz. Peygamber'in huzuruna getirilmiştir.[102] Getirme esnasında Hz. Bilal'in, Hz. Safîyye ve yanındaki diğer kadını, savaşta öldürülmüş olan Yahudilerin cesetlerinin yanından geçirdiği ve onların bundan kötü etkilendiğini gören Hz. Peygamber'in Hz. Bilal'e kızgınlığını ifade ettiği

[89] Benî Kurayza Gazvesi'nin genel anlatımı ve esirlerin alınması için bkz.Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/581-583; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/233-245; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 2/496-525; Kocası el-Hakem'in bu savaşta öldürüldüğü bilgisi için bkz. İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/125.

[90] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/126 (Rivayet No: 12412); Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 2/520.

[91] Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/454.

[92] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/71 (Metin: "...واصطفَى رَسولُ الله صَلى الله عَليه وسَلم رَيحانَةَ بِنتَ عَمرٍو لِنَفسِه..."); Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 2/520 (Metin: "...وَكَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَخَذَهَا لِنَفْسِهِ صَفِيّا...").

[93] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/125 (Rivayet No: 12411), 10, 126.

[94] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 2/520; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/125, 10, 127.

[95] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/125 , 10, 126; Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/454.

[96] Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/454.

[97] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/209.

[98] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 2/521; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/127.

[99] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 2/521; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/127.

[100] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 2/672-674; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/336-337.

[101] Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 5/154 (Hadis No: "…وَقَدْ قُتِلَ زَوْجُهَا وَكَانَتْ عَرُوسًا..."); Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, 3/84 (Hadis No: 2235: "… وَقَدْ قُتِلَ زَوْجُهَا وَكَانَتْ عَرُوسًا...").

[102] İbn İshak, *es-Sîre*, 264; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/336; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 3/14.

aktarılır.[103] Akabinde Hz. Peygamber, Hz. Safîyye için özel bir tasarrufta bulunarak üzerine elbisesini/ridasını atmış ve onu kendi eşyalarının bulunduğu yere aldırmıştır.[104] Rivayetlerin devamında ise onu Hz. Bilal'le kendi eşyalarının (رَحْل) bulunduğu yere gönderdiği belirtilir. [105] Bu noktada, Hz. Peygamber'in Hz. Safîyye'nin üzerine ridasını atmasının, Sahâbî tarafından onun safî olarak ayrıldığı şeklinde anlaşıldığı bilgisi, kaynaklarda öne çıkan önemli bir detaydır.[106] İbn Sa'd da Hayber'den Medine'ye dönüş yolunda Hz. Peygamber'in Hz. Safîyye'yi devesinin terkisine aldığı, onu kendi ridasıyla örttüğü, hatta yüzünü de kapattığı, yolculuk sonundaysa onu diğer hanımlarının yanına koyduğu bilgisini vermektedir.[107] Bu örtünme eyleminin farklı bir bağlamda ve anlamda tekrarlandığına dair bir aktarımı ise İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) Sahih'inde görmekteyiz. Onun verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber'in Medine'ye dönüş yolunda bir mevkide Hz. Safîyye için verdiği düğün yemeğinin ardından bile onun durumunun insanlar arasında merak konusu olduğu anlaşılmaktadır. "Eğer onu hicaba sokarsa eşidir, hicaba sokmazsa *ümmü veleddir"* şeklinde kanaat bildiren insanlar Hz. Peygamber'in, Hz. Safîyye'yi deveye binerken hicaba sokmasını gördüklerinde onun eş olarak benimsendiğini anlamışlardır.[108] Nitekim Buhârî de aynı noktayı Hz. Safîyye için *"üzerine hicap atılanlardandı"* ifadesiyle aktarır.[109] Buradaki hicaba sokma eylemi, sadece fiziksel bir örtünmeyi değil, aynı zamanda Hz. Safîyye'nin diğer cariyelerden ayrılarak Hz. Peygamber'in eşlerine tanınan özel bir statüye ve mahremiyete kavuşturulduğunu, böylece onun artık bir câriye değil, hür bir eş olduğunu açıkça ortaya koyan sembolik ve hukuki bir göstergedir.

Her ne kadar Hz. Safîyye doğrudan Hz. Peygamber tarafından seçilip eş statüsüne yükseltilmiş olsa da bazı kaynaklar, olayın başlangıcına dair farklı bir detay olarak Dihye b. Halîfe el-Kelbî'nin (ö. 50/670 [?]) isminden de bahsetmektedir. Bu rivayetlerde, Hz. Safîyye'nin önce Dihye'nin payına düştüğü[110] veya Dihye tarafından talep edildiği belirtilir.[111] Ancak, onun asaleti ve Kurayza ile Nadîr'in hanımefendisi olduğu, dolayısıyla sadece Hz. Peygamber'e layık olduğu yönündeki uyarılar[112] üzerine, Hz. Peygamber'in onu Dihye'den aldığı ve karşılığında başka bir bedel (iki amca kızı veya yedi esir veya yedi baş hayvan) [113] verdiği kaydedilmiştir. Ancak bu tür aktarımlar, safî geleneğinin temel prensibi ve liderin ganimet üzerindeki nihai tasarruf yetkisi göz önüne alındığında, ana olayın seyrini değiştirmeyen tali bir ayrıntı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla, Dihye ile ilgili rivayetler, Hz. Safîyye'nin Hz. Peygamber tarafından safî olarak seçildiği gerçeğini değiştirmez; aksine, bu seçimin ne kadar isabetli ve gerekli olduğunu da dolaylı olarak vurgular. Hz. Safîyye'nin safî olarak seçilmesinin ardından Hz. Peygamber, ona dininde kalması durumunda zorlanmayacağını, ancak İslam'ı ve kendisini tercih etmesinin onun için daha hayırlı olacağını belirterek evlilik teklifinde bulunmuştur. Hz. Safîyye'nin bu teklifi kabul etmesi üzerine azat edilmiş ve bu azatlık onun mehri sayılmıştır.[114] Hz. Peygamber evliliği için Hayber'den Medine'ye dönüş yolculuğu sırasında sade bir öğünden oluşan düğün yemeği (velîme) vermiştir.[115] Böylece, Hayber'in en asil kadınlarından biri olup kaynaklarda "Kurayza ve Nadîr'in Hanımefendisi"[116] olarak da anılan Hz. Safîyye'nin, safî olarak seçilmesinin ardından İslam'ı kabul etmesi, azat edilmesi ve

[103] İbn İshak, *es-Sîre*, 264; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 2/673-674.
[104] İbn İshak, *es-Sîre*, 264; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/336; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 3/14.
[105] Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/673 ("...وَكَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَرْسَلَ بِهَا مَعَ بَلَالٍ إِلَى رَحْلِهِ.").
[106] İbn İshak, *es-Sîre*, 264; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/336.
[107] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/117-118.
[108] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Ṣaḥîḥ* (Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, ts.), 80 (Hadis No: 6138).
[109] Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, 5/135. (Hadis No: 4212).
[110] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/110; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ* (Kâhire: Dâru't-Teʾsîl, 2014), 7/42. (Hadis No: 3488); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 5/154. (Hadis No: 2984-2997); Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, 1/443.
[111] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/331; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/9.
[112] Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, 3/83. (Hadis No: 371); Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, 7/40. (Hadis No: 3481); Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 5/155. (Hadis No: 2985-2998).
[113] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/331; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/119.
[114] İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 6/117; Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meġāzî*, 1/675; Taberî, *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*, 2/166.
[115] İbn İshak, *es-Sîre*, 265; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*, 10/118.
[116] Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, 1/83. (Hadis No: 371 ... سَيِّدَةَ قُرَيْظَةَ وَالنَّضِيرِ...).

Hz. Peygamber ile evlenerek Ümmehâtü'l-mü'minîn arasına katılması, safî uygulamasının derin sosyal, hukuki ve insani dönüşümlere vesile olabildiğinin çarpıcı bir örneğini teşkil etmektedir. Bu noktada bu olayda dikkat çeken Hz. Safîyye'nin ancak Hz. Peygamber'e layık olabileceği argümanı bize safînin üzerine oturduğu zemini göstermesi açısından son derece kıymetlidir.

5. Hz. Peygamber Sonrası Safi Uygulaması

Hz. Peygamber'in safî hakkının onun vefatından sonraki uygulanma durumu erken dönem alimler tarafından tartışılmıştır. Genel kabul gören görüşü yansıtan Tahâvî, safî hakkının Hz. Peygamber'in vefatıyla sonlandığını açıklıkla belirtmektedir.[117] Benzer şekilde Serahsî de, Hz. Peygamber'in ganimetten aldığı üç paydan birinin safî olduğunu belirttikten sonra, Câhiliyedeki diğer liderlik paylarının nesh edildiğini ancak safînin Hz. Peygamber için devam ettiğini, onun vefatından sonra ise bu hakkın sona erdiğini ittifakla belirtir.[118] Mâverdî ise, safî hakkının düştüğünü ve Hz. Peygamber'den sonra kimsenin bu hakka sahip olamayacağını belirterek kendi görüşünü ortaya koyar[119] ve Hanefî imamları Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de safî hakkının Hz. Peygamber'in vefatıyla kesildiği görüşünde olduklarını nakleder.[120] Diğer yandan, konuyla ilgili bazı fukahanın görüşlerini yansıtan İbnü'l-Münzir'in aktardığına göre, Ebû Sevr (ö. 240/854), safî hakkının Hz. Peygamber'e has olduğu gibi, ondan sonraki liderler (imam) için de geçerli olabileceği yönünde istisnai bir görüş belirttiğini, ancak İmam Ahmed b. Hanbel'in safînin Hz. Peygamber'e has olduğu yönündeki görüşünü benimsediğini nakleder.[121] Tarihsel olarak safînin devam ettiğine dair bir kayıta rastlanılmaması bu uygulamanın fiilen Hz. Peygamber'in vefatıyla sonlandığını göstermektedir.

6. Sonuç

Makale, Hz. Peygamber döneminde ganimetlerde safî payı uygulamasını dilbilimsel, tarihsel ve uygulanış boyutlarıyla müstakil olarak inceleyerek literatüre katkı sunmayı hedeflemiştir. İncelemenin temel bulgusu, safînin, câhiliye dönemi Arap liderlik geleneklerinden izler taşısa da onun İslami prensiplerle yeniden şekillenerek Hz. Peygamber'in şahsına özgü, onun liderlik rolüne doğrudan bağlı, imtiyazlı bir ganimet payı olarak uygulandığıdır.

Araştırmamız, Hz. Peygamber'in ganimetler içinden Zülfikar kılıcı, soylu hayvanlar ve stratejik öneme sahip esirler/cariyeler gibi seçkin ve sembolik değeri yüksek ganimet paylarını kendi adına seçtiğini ya da, kendisinin yokluğunda, bu payların onun adına seçildiğini göstermektedir. Bu seçimler, salt maddi mal edinme amacıyla olmayıp; onun liderlik otoritesinin teyidi, toplumsal bütünleşmeyi sağlama ve diplomatik ilişkileri güçlendirme gibi çok yönlü stratejik işlevler görmüştür. Safî uygulamasının Hz. Peygamber'in vefatıyla sona ermesi ve halifelere devredilmemesi ise bu hakkın onun peygamberlik ve liderliğine münhasır olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Bu çalışma, safî uygulamasını bir ganimet payı olmasının ötesinde, Hz. Peygamber dönemindeki toplumsal yapıda liderlik anlayışı, kaynak yönetimi pratikleri ve sosyo-politik dinamiklerle olan karmaşık ilişkisi bağlamında müstakil olarak ele alarak literatüre özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Safînin, kabile temelli düzenden merkezî bir devlet yapısına geçiş sürecindeki potansiyel rolü ve bu dönüşümle birlikte yaşadığı değişim, çalışmanın ana hatlarıyla ortaya koyduğu, daha derinlemesine araştırmalar gerektiren önemli bir alandır. Özellikle safî veya benzeri liderlik imtiyazlarının, Hz. Safîyye gibi spesifik örnekler üzerinden sosyal entegrasyon ve diplomasi açısından derinlemesine vaka analizleri yapılması uygun olabilir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

[117] Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî Tahâvî, *Muḫtaṣaru İḫtilâfi'l-ʿulemâʾ* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 3/514.
[118] Serahsî, *Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr*, 1/608.
[119] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî* (Beyrût: Dâru'l-Kutubil-ʿİlmiyye, 1999), 8/390-391.
[120] Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*, 8/434.
[121] İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf ʿalâ mezâhibi'l-ʿulemâʾ*, 4/80.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfiʿ es-Sanʿânî el-Himyerî. *el-Muṣannef fi'l-ḥadîs̱*. Kâhire: Dâru't-Teʾsîl, 2015.

Acarlıoğlu, Ahmet. "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Nafakasını ve Geçimini Nasıl Temin Ettiğine Dair Bir Değerlendirme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2021), 527-553. https://doi.org/10.17859/pauifd.880230

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Cemʿiyyetu'l-Meknez, 2010.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbü'l-ʿİlel ve maʿrifeti'r-ricâl*. Kâhire: Dâru'l-Fârûḳ, 2013.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cuʿfî el-Buhârî. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. Beyrût: Dâru Ṭavḳi'n-Necât, 1422H.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *Kitâbü'l-Ḥayevân*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003.

Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eşʿas b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Kâhire: Dâru't-Teʾsîl, 2015.

Ebû Hilâl el-Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî. *el-Evâʾil*. Dâru'l-Beşîr, 1408H.

Ebû Ubeyd, Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Kitâbü'l-Emvâl*. Riyâd: Dârü'l-Minhâc, 2007.

Ebû Yûsuf, Yaʿkūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Saʿd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Kâhire: el-Mektebetu'l-ʾEzheriyye, 1979.

Ebû Yûsuf, Yaʿkūb b. İbrâhîm b. Habîb b. Saʿd el-Kûfî. *Kitâbü'l-Ḫarâc*. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezhariyye lil-Turâth, 1999.

Ebü'l-Cehm, Ebü'l-Cehm el-Aʿlâ b. Mûsâ el-Bâhilî. *Cüzü Ebî'l-Cehm*. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tehẕîbü'l-luġa*. Beyrut, 2001.

Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gālib b. Saʿsaa et-Temîmî. *Dîvân*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1987.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ʿAyn*. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.

Hammâd b. İshak, Ebû İsmâîl Hammâd b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Bağdâdî el-Mâlikî. *Teriketü'n-nebî ve's-sübülü'lletî veccehehâ fîhâ*. Beyrût: y.y., 1984.

Hansâ, Ümmü Amr Tümâdır bint Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd. *Dîvânü'l-Ḫansâʾ*. Beyrût: Dâru'l-Maʿrife, 2004.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Śaḥîḥ*. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2013. Basım, t.y.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.

İbn İshak, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Sîre*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1978.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ*. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, t.y.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-ʿArab*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1993.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ*. Kâhire: Mektebetu'l-Ḫancî, 2001.

İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. *Kitâbü'l-Emvâl*. Riyad: Merkezu'l-Melik Fayṣal, 1986.

İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Cemheretu Ensâbi'l-ʿArab*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1981.

İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî. *Kitâbü'l-Eṣnâm*. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mıṣriyye, 2000.

İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî. *el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi'l-ʿulemâʾ*. Riyâd: y.y., 2004.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. Riyâd: Dâru ʿÂlemi'l-Kutub, 2003.

Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmiʿ*. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîs, y.y.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1992.

Merzûḳî, Ebû ʿAlî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-İsfahânî. *Şerḥu Dîvânu'l-Ḥamâse*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2003.

Muhammed b. Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Münemmaḳ fî aḫbâri Ḳureyş*. Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, 1985.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. Kâhire: Dâru't-Teʾṣîl, 2014.

Özdemir, Mehmet Nadir. *Hz. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları*. Ankara: Otto, 2016.

Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kāsım İsmâîl b. Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekānî. *el-Muḥîṭ fi'l-luġa*. Beyrut: ʿÂlemu'l-Kutub, 1994.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûṭ*. 31 Cilt. Beyrût: Darü'l-Ma'rife, 1993.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr*. Kâhire: eş-Şirketu'ş-Şarḳiyye, 1971.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî. *el-İʿtişâm*. Riyad: Dâru İbn ʿAffân, 1992.

Taberî, Ebû Caʿfer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîḫu'r-rusul ve'l-mulûk ve ṣılatu târîḫ*. Beyrût: Dâru't-Turâṣ, 1967.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Meġāzî*. Beyrût: Dâru'l-Alemî, 1989.

Yâkūt el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkūt b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Muʿcemü'l-büldân*. Beyrût: Dâru Ṣâdır, 1995.

Zekeriyyâ, Ebû'l-Ferec el-Meʿâfî b. Zekeriyyâ b. Yaḥyâ el-Cerîrî en-Nehrevânî el-Meʿâfî b. *el-Celîsu'ṣ-Ṣâlihu'l-Kâfî ve'l-Enîsu'n-Nâṣıḥu'ş-Şâfî*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 2005.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 500-531, doi: 10.33931/dergiabant.1736284

Osmanlı Devleti'nde Kandil Gecelerinde İcrâ Edilen Dinî Merâsimler Bağlamında Mûsikî-Merâsim İlişkisi[1]

The Relationship Between Music and Ceremony in the context of Religious Ceremonies Performed on Qandil Nights in the Ottoman Empire

Mesut ENGİN[2]

Geliş Tarihi (*Received*): 06.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 21.08.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Dünya kültür tarihinde hemen hemen bütün milletler için çok önemli bir yere sahip olan merâsimler, Türkler ve Türklerin kurmuş olduğu büyük devletlerden biri olan Osmanlı Devleti için de aynı öneme sahip olmuştur. Osmanlı Devleti, kuruluşundan itibaren gerek İslâmiyet öncesi kurulan Türk devletleri gerekse İslâmiyet sonrası kurulmuş olan Türk devletleri gibi hayatın bütün alanlarında merâsim uygulamalarına yer vermiştir. Yapılan bu merâsimler toplumun askerî, siyasî, dinî ve toplumsal alanlarında yapmış oldukları uygulamaları daha da etkili bir hale getirmiştir. Bununla birlikte bütün toplumlar bu etkiyi üst seviyelere çıkarmak için merâsimleri, insan üzerindeki etkisi tartışılmaz olan mûsikî ile icrâ etme yoluna gitmişlerdir. Mûsikînin bu etkisini bilen bir toplum olan Osmanlı Devleti'nde de mûsikî sanatı, başta padişahlar olmak üzere gerek devletin üst tabakasındaki kişiler gerekse halk tarafından merasimlerde araç olarak kullanılmış, severek dinlenilmiş ve hatta icrâ edilmiştir. Bu kadar önemli bir konu hakkında yapılmış olan çok fazla çalışma bulunmaması bizi konuyu ele almaya sevk etmiştir. Dolayısıyla çalışmamızın konusunu söz konusu önemine binâen mûsikî ile ayrılmaz bir bütün haline gelen dinî merâsimler oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Mûsikîsi, Türkler, Osmanlılar, Merâsim, Mûsikî.

&

Abstract: Ceremonies, which have a very important place for almost all nations in the world's cultural history, also had the same importance for the Turks and the Ottoman Empire, one of the great states founded by the Turks. From its foundation, the Ottoman Empire, like both the Turkish states established before Islam and the Turkish states established after Islam, included ceremonial practices in all areas of life. These ceremonies enhanced the military, political, religious, and social practices of society. Furthermore, all societies, in order to maximize this impact, resorted to performing ceremonies with music, whose influence on humanity is undeniable. In the Ottoman Empire, a society that was aware of this effect of music, the art of music was used as a tool in ceremonies, enjoyed and even performed by the people, especially the sultans, and the upper class of the state. The lack of numerous studies on such an important topic prompted us to address it. Therefore, the subject of our study is religious ceremonies, which, due to their significance, have become inseparable from music.

Keywords: Turkish Religious Music, Turks, Ottomans, Ceremony, Music.

Atıf/Cite as: Engin, Mesut. "Osmanlı Devleti'nde Kandil Gecelerinde İcrâ Edilen Dinî Merâsimler Bağlamında Mûsikî-Merâsim İlişkisi". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 500-531. doi: 10.33931/dergiabant.1736284

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk Din Mûsikîsi Anabilim Dalında hazırlanan "Osmanlı Merâsimlerinde Dinî Mûsikî" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

[2] Dr. Öğr. Üyesi, Mesut Engin, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, mengin@agri.edu.tr

1. Giriş

Dünya tarih sahnesine çıktıkları ilk günden bugüne kadar Türkler, kültür tarihinde önemli izler bırakmışlardır. Hayatın hemen hemen her alanında canlı ve dikkat çekici bir kültüre sahip olan Türkler, kurmuş oldukları ilk devletten yaşamakta olan son devlete kadar bu kültürlerini bir şekilde devam ettirmiş ve sonraki nesillere aktarmışlardır. Yaşamış oldukları çevreye çabuk uyum sağlayan ve bu nedenle tarih boyunca yüzlerce devlet kurmuş olan Türkler, bu durumu sahip oldukları kültüre ve bu kültürü yaşama ve yaşatmadaki gayretlerine borçludurlar.[3] Bununla birlikte yaşamış oldukları değişik çevre ve coğrafyadan dolayı Türklerin yaşayışında da değişiklikler olmuş, bu değişik yaşantılar kültürel birikime de etki etmiştir.[4]

Türklerin söz konusu yaşayışlarında ve geçmişten getirmiş oldukları bu kültür birikimlerinde diğer bütün toplumlarda da görülen merâsimlerin büyük bir önemi vardı. Zira hayatın birçok alanındaki duygu, düşünce, örf, âdet vb. uygulamalar bu merâsimler aracılığıyla hayata geçirilmekteydi. Nitekim Türklerin eskiden beri yaşamış oldukları hayatı yazmış oldukları destanlarda görmekteyiz. Bu destanlarda da göze çarpan ve aynı zamanda birçok örf ve âdete kaynaklık eden merâsimler önemli bir yer tutar.[5]

Türk tarihine baktığımızda merâsimlerin iki önemli zaman dilimine ayrıldığını görmekteyiz. Bu durum Türklerin yaşamış oldukları inançlarından kaynaklanmaktadır. Müslüman olmadan önceki dinî yaşayışlarının ve Müslüman olduktan sonraki dinî yaşantılarının icrâ ettikleri merâsimler üzerindeki etkisinden dolayı merâsimler, İslâmiyet öncesi ve İslâmiyet sonrası şeklinde iki dönem şeklinde ele alınmaktadır. Bu dönemlere kısaca baktığımızda uygulanan merâsimler şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: Hunlardan itibaren kutlanmaya başlanan kabile reisi "Tanhu"nun gözetiminde yapılan kurban kesme merâsimleri, yine senenin belli bir mevsiminde "Tanhu"nun başkanlığında toplanan "toy merâsim," veya "kurultay". Yılın sekizinci ayında yapılan "çeşitli spor etkinlikleri, şölen havasında yapılan insan ve hayvan sayımları. Ölen kişiler için düzenlenen ölüm merâsimleri.[6]

İslâmiyet öncesi göze çarpan bir diğer merâsim de Uygurların yerleşik hayata geçmesiyle birlikte şenlik havasında geçen ve çeşitli törenlerin yapıldığı "Nevrûz Bayramı"dır. Tabiatın canlanmasıyla birlikte baharın gelişi coşkulu bir şekilde törenlerle karşılanırdı. Bayram havasında geçirilen bugüne Türkler, "Yeni Gün" şeklinde isim vermişlerdi.[7] Nevruz günü merâsimler, halk türküleri söyleyen halaycı, destancı, makamcı gibi sanatçıların katılımıyla mesire yerlerinde ve kırlarda yenilen yemekler ve güreş müsabakalarıyla birlikte sevinçle kutlanırdı.[8]

Yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız bu ve bunun gibi ve ayrıca doğum, evlilik, karşılama uğurlama ve içinde bulunulan günün, ayın veya yılın ruhuna uygun çeşitli tören ve eğlenceler merâsim havasında kutlanmıştır. Tabii bu yapılırken bu eğlencelerin ve merâsimlerin olmazsa olmaz aracı müzik olmuştur. Merâsimlerin daha etkili ve daha eğlenceli hale getirilmesi için bu merâsimlere mûsikî bir şekilde dâhil edilirdi.

İslâm dinini seçtikten sonra da Türkler, bu geleneklerini yeni girmiş oldukları dinin inanç esaslarına uygun bir şekilde devam ettirmişlerdir. Daha önce var olan ve İslâm inancına uygun bir şekilde devam ettirilen ve "toy" şeklinde kutlanan "kurultay, doğum, cülûs, avlardan ve akınlardan dönüş, ad verme, evlenme ve bayram merâsimleri"[9] ile birlikte, Mevlid, kandil, Ramazan ve Kurban Bayramı gibi yeni dinin kurallarına göre belirlenmiş yeni merâsimler de icrâ edilmeye başlanmıştır.

---

[3] Yaşar Bedirhan, *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü,* (Ankara: Nobel Yayınları, 2011), 8.
[4] Ziya Kazıcı, Mehmet Şeker, *İslam-Türk Medeniyeti Tarihi,* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 14.
[5] İbrahim Dilek, *Altay Destanları*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002),255.
[6] Mesut Talaslıoğlu, Ekrem Uykucu, Hüseyin Salman, *Türk Tarihi,* (İstanbul: Latin Matbaası, 1974), 1/69-70.
[7] Salim Koca, "Eski Türklerde Bayram ve Festivaller", *Türkler*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 3/53-54.
[8] Tugba Gönel Sönmez**, "**Geleneksel Bayramların Halk Hayatındaki Rolü", *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi,* 7, (2016), 144.
[9] Salim Koca, "Toy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/270-271.

Yukarıda sözünü etiğimiz merâsim geleneği Türk-İslâm kültürünün en büyük temsilcilerinden olan Osmanlı Devleti'nde de aynı şekilde sürdürülmüştür. Osmanlı Devleti bu merâsimleri sürdürmekle kalmamış devletin gücüne ve büyüklüğüne paralel olarak daha da şaşaalı bir hale getirmiştir. Osmanlı Devleti'nde icrâ edilen merâsimlere baktığımızda eskiden beri yapılagelen resmî, dinî ve toplumsal merâsimler şeklinde ayrıldığını görmekteyiz.[10] Bununla birlikte, Yavuz Sultan Selim'den itibaren halifeliğin Osmanlı Devleti'ne geçmesiyle birlikte devlet, resmî olarak da dinî bir kimlik kazanmıştır. Bu nedenle dinî merâsimlerin yanında icrâ edilen resmî (askerî), toplumsal vb. diğer merâsimlerde de dinî uygulamalara yer verilmiştir.

Esasen hayatın hemen hemen her alanıyla ilgili olduğundan merâsim konusu çok geniş bir konuyu kapsamaktadır. Çalışmamızın sınırlarını aşacağından dolayı çalışmada musiki-merâsim ilişkisinde sadece Osmanlı Devleti'nde icrâ edilen dinî merâsimlerden kandil geceleri kutlanan merâsimleri ele almaya çalıştık. Ancak şunu da belirtmekte yarar vardır. Osmanlı Devleti, uzun bir zaman diliminde yaşamış ve geniş topraklara hükmetmiş olmasından dolayı bünyesinde değişik pek çok kültürü barındırmıştır. Buna rağmen merkezi bir sistemle yönetilen devletin merâsimler dahil her şeyin padişah, saray ve saray çevresine göre şekillendiğini görmekteyiz. Nitekim bütün merâsim çeşitlerinin en iyi örneklerini devletin hem kültür hem de resmi başkenti olan İstanbul'da ve İstanbul'daki saraylarda görmekteyiz. Bu nedenle bütünlük arz etmesi açısından dinî merâsimleri ele alırken bunu göz önünde bulunduracağız. Zaten halife sıfatı taşıyan bir padişahın ve dinî kurallarla yönetilen bir devletin dinî merâsimlerinin padişahtan ve protokol kurallarından bağımsız olması düşünülemez. Biz de çalışmamızda Osmanlı Devleti'nin İstanbul'da icrâ edilen kandil merâsimlerini ele aldık. Çalışmada öncelikle merâsimin tanımı, önemi ve Osmanlı Devleti'nde icrâ edilen merâsim çeşitlerinin sadece isimlerini belirtikten sonra, uygulanan dinî merâsimlerden kandil merâsimleri ve bu merâsimlerde icrâ edilen mûsikîyi ele almaya çalışacağız. Çalışmamızı bu şekilde sınırlamamız, çok geniş olan merâsim konusunun çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacağı sebebiyledir.

2. Merâsimin Tanımı ve Önemi

Günlük yaşantımızın hemen hemen her alanında bir şekilde karşılaşmış olduğumuz merâsimleri, "bazen bir davranışlar kuralı, bazen uygun hareketler tarzı, bazen devletlerin resmî, dinî ve günlük hayatla ilgili işleyişlerini ele alan birtakım ilkeler dizisi" şeklinde görmekteyiz. Geniş bir etki alanına sahip olan merâsimin dinî hayatla ilgili olan kısmını çalışmamıza konu edindik.

Istılâhî olarak yukarıda verdiğimiz tanımının yanında merâsim, kelime olarak sözlüklerde şu şekilde tanımlanmaktadır: Arapça kökenli bir kelime olup "رسم – ارسم – رسوم (r-s-m'den türemiş rusûm'un)" ve "مرسوم (mersûm) kelimesinin çoğulundan" türetilmiştir. Bunlardan birincisi "iz, eser, nişan, kalıntı, bâkiye, eşme, kumluk yerlerde açılan pınar; âdet, şive, örf; ücret vergisi, gümrük vergisi; kalemle tasvir etme, fotoğraf; alâmet, nizam, kâide; şekil, tören; tavsiye"[11] ikincisi ise; "resmî muâmeleler, mûtât olan âyinler, tekellüf, gösteriş"[12] anlamlarında kullanılmaktadır. Yine farklı sözlüklerde bu kelime: "resimler, resmî merâsimler, âdet hükmündeki gösterişler, resmî muâmeleler, şiveler, âdetler,[13] resmî işlemler, sıradan olaylar, resmî tören, gösteriş, seremoni,[14] tören, merâsim, protokol, gelenekler, âdetler, emir, bildiri, kararnâme, karar,[15] resmî işler, yapılması âdet olmuş törenler, resmiyetin gerektirdiği kaide ve

[10] Özlem Günday Koparal, *Osmanlı Minyatürlerinde Merasim Tasvirleri,* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 25.
[11] Hüseyin Atay, İbrahim Atay, Mustafa Atay, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat*, (Ankara: Bayrak Matbaası Yayınları, 1961), 728.
[12] Mehmet Bahaettin, *Yeni Türkçe Lügat*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2004), 466-467.
[13] Abdullah Yeğin, *Yeni Lügat,* (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1992), 410.
[14] İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi sözlüğü,* (Ankara: Yargı Yayınları, 2006), 1060.
[15] Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük,* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2014), 473.

davranışlar; usûl, yol, yordam"[16] manalarında kullanılmıştır. Bu manalardan anlaşıldığı üzere merâsim çoğu zaman tören manasında da kullanılmıştır.[17]

Yaratılışı gereği sosyal bir varlık olan insanoğlunun bir ürünü ve neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan merâsimlerin insan hayatındaki önemi çok büyüktür. Bu öneme kısaca baktığımızda şunları söyleyebiliriz: Tarihte yaşamış olan bütün toplumlarda "sosyolojik açıdan kutsal ve dinî" özellikler taşıyan merâsimlerin, insanların dini ritüellerini yaşarken mûsikî ile birlikte kullandıkları en önemli araç olması, yine hayatın askerî, siyasî, toplumsal gibi alanlarında temsili sahneler kullanarak bireyin topluma uyum sağlaması ve aynı zamanda toplumdaki bireylerin kaynaşması suretiyle o toplumun devamlılığını sağlaması.[18] Kezâ aynı şekilde ahlâkî ve dinî pek çok uygulamayı içeren ve toplumun kaynaştığı, toplumdaki insanların her konuda birbirlerine destek olduğu, kendilerini güvende hissettiği, ortak paydalarda birleşme duygusunun iyice pekiştirildiği toplantı, bayram, dinî amaçlı bir araya gelişlerin olduğu merâsimlerin yapılması. Eski zamanlardan günümüze kadar yönetimin başında olan kişiler tarafından etkin bir şekilde kullanılan bir temsil yolu olması ve toplumun farklı tabakalarında bulunan eğitim ve kültür seviyesi olarak birbirlerinden ayrılan birçok kişiye eşzamanlı olarak hitap edebilmesi. İktidârı elinde bulunduran kişilerin kendilerini halka "güç gösterisi, iktidar, dünya görüşünü benimsetme" gibi doneleri sembolik simgeler kullanma ve bunları merâsimlerde sunma yoluyla rüştünü ispat etmeye çalışması gibi. Bütün bunlar yapılırken söz konusu merâsimlerin aralıklarla tekrar etmesi büyük önem arz etmiştir.[19] İktidarlar bunu yaparken merâsimler aracılığıyla "yönetim erkinin kutsal olanla bağlantısını kurarak merâsimlerin yöneticilere meşruluk kazandırma işlevini de yerine getirdiğine"[20] kanaat getirmişlerdir.

Toplumların yaşantılarını ele alan araştırmalar, yaratılışı itibariyle sosyal bir varlık olan insanın hayatını daha renkli bir hale getirmesi, yaratılışında var olan inanma ihtiyacını gidermesi ve dinî ritüellerini daha da huşû içerisinde edâ etmesi için bir yol aramış ve bunu da bir şekilde merâsimler aracığıyla uygulamaya koymuş olduğunu göstermiştir. Kezâ, sosyal birlik ve beraberlik fikriyle icrâ edilen merâsimlerin, toplumdaki birlikteliği güçlendiren, düzenleyen ve sonraki kuşaklara aktaran, kendini toplumdan dışlanmış olarak gören kişileri ya da yabancıları topluma uyum sağlar hale getiren ve "sosyal bir varlık olma bilincini güçlendirerek bununla birlikte beraber hareket etme yeteneğini geliştiren" bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymuştur.[21]

Merâsimler, aynı toprak parçası üzerinde hayatlarını sürdüren insanların siyasî, dinî, kültürel yaşantılarında önem arz eden olay ve günleri yâd ederken, onları anarken ve kutlarken kendisine eşlik eden mûsikî ile birlikte bir araç olarak kullanılmışlardır. Amaçları ve yapılış şekilleri açısından içerisinde ortaya çıktıkları ve icrâ edildikleri toplumun kültür birikimine katkı sunan merâsimler genellikle resmî (Biat, Cülûs, Kurultay veya Dîvân Toplantıları, Kılıç Kuşanma veya Taç Giyme, Elçi Gönderme veya Elçi Kabulü, Sefere Gidiş veya Seferden Dönüş gibi), dinî (Cuma selamlığı, Ramazan ve Kurban bayramları, Cenaze Merâsimi, Mevlid, Regaib, Miraç ve Berat Kandilleri ve Kadir Gecesi), toplumsal (Düğün, Sünnet, Doğum, Nevruz ve yılın diğer belli zamanlarında "toy" havasında şenliklerle yapılan) merâsimler şeklinde sınıflandırılmıştır.[22] İşte yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız bu ve bunun gibi

[16] Mertol Tulum, *Temel Türkçe Sözlük,* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1985), 857.

[17] Bkz., Mertol Tulum, *Temel Türkçe Sözlük,* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1985,), 1383, Metin Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Kavramlar Sözlüğü,* (İstanbul: Sartonet Yayınları, 2013), 694, Necmettin Şahinler, Ahmet Yüksel Özemre *Misalli Kelimeler/Kavramlar Sözlüğü,* (İstanbul: Kurtuba Kitab Yayınları, 2012), 770-771.

[18] R. Bahar Akarpınar, *Türk Kültüründe Dinî Törenler ve Mevlid Kutlamaları,* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 18.

[19] Hakan T. Karateke, *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merâsimler,* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 236-237.

[20] Sibel Özbudun, *Ayinden Törene*, (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınları, 1997), 13.

[21] Akarpınar, *Türk Kültüründe Dinî Törenler ve Mevlid Kutlamaları*, 19.

[22] Savaş Eğilmez, "Bâbürnâme'de Yer Alan Törenler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 46, (2011), 237.

daha birçok nedenden dolayı merâsimler, tarih boyunca bütün milletler tarafından severek icrâ edilmişlerdir.

3. Osmanlı Devleti'nde İcrâ Edilen Merâsim Çeşitleri

Muntazam bir "kurumlar manzumesi" olan ve bu sayede büyük bir devlet olma özelliğini elinde bulunduran Osmanlı Devleti bu sayede 600 küsûr yıl hüküm sürmüştür. Osmanlı topraklarında yaşayan Türk toplum yapısına baktığımızda toplumda "külliye, iman, düşünce, davranış ve uygulama dengesini" ayakta tutan kadîm bir geleneğin varlığını görmekteyiz. Bu anlayış toplumun en alt tabakasından en üst tabakasına kadar etkili olmuş, bu etki Osmanlı toplumunda âdet ve geleneklerin oluşum ve olgunlaşmasında da kendini göstermiştir. Merâsimler özelinde baktığımızda bu kadîm gelenek "doğum, sünnet, evlilik, ölüm, dinî günler, dinî bayramlar" şeklinde ortaya çıkmıştır.[23]

Osmanlı Devleti'nde merâsimleri de içine alan protokol iş ve işlemleri "teşrifât" adı verilen bir teşkilat tarafından yerine getirilirdi. Teşrifâtın kural ve kâidelerini âdetler, gelenekler ve görenekler belirlerdi. Bu kurallara padişahtan tutun en alt kademeye kadar ilgili herkes titizlikle uymaya çalışırdı. Bu kural ve kâideler bütün Türk devletleri gibi Osmanlı Devleti'nin de kültürel oluşumunda büyük bir rol oynamıştır. Zira merâsimleri de kapsayan bu kurallar devletin resmi iş ve işlemlerinden tutun sarayda ve toplumda câri olan diğer bütün uygulamalar üzerinden kendini göstermiştir. Bu nedenle resmî olsun ya da dinî olsun yapılmakta olan bir merâsime padişahla birlikte üst düzey katılım sağlanırdı. Bu durum aynı zamanda Türk kültür tarihinde oturmuş bir "devlet ve şehir geleneğinin olduğunu" ortaya koymaktadır.

Osmanlı Devleti'nde padişahlar İstanbul'un fethine kadar Bursa ve Edirne'de bulunan saraylarda ikâmet etmiş fetihten sonra Fatih Sultan Mehmet tarafından yaptırılan Topkapı Sarayı'na geçmişlerdir. Osmanlı Devleti'nde saraylar hem padişah ve ailesinin yaşadığı yer hem de merkezi yönetim yeri olarak çok işlevsel bir yapıya sahiptiler. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nde kendisinden önceki Türk-İslâm devletleri gibi merâsim eşliğinde takdîm edilen "çeşitli âlem, hil'at, unvan, menşûr kavramları ve aynı zamanda pek çok merâsim" uygulaması söz konusu saray ve çevresinde cereyân etmiştir.[24]

Osmanlı Devleti gerek dünya gerekse de Türk kültür tarihinde önemli bir yere sahip olan ve aynı zamanda devlete uzun bir süre başkentlik yapan İstanbul'u bu özelliklerinden dolayı âdeta merâsimler şehri yapmıştı. Üç kıtaya hükmeden bir devletin resmî başkenti olmasının yanı sıra aynı zamanda kültürel başkentliğini de yapan İstanbul "özel bir merâsim alanı" haline gelmişti. Dolayısıyla resmî merâsimler başta olmak üzere dinî ve diğer bütün merâsim ve uygulamalar İstanbul'da bulunan saray ve çevresinde uygulamaya konulmuştur.[25] Bununla birlikte merâsimler, sadece saray ve çevresinde değil, padişahın ve dolayısıyla devletin gücünü ve azâmetini hem tebâya hem de yabancı devletlere göstermek amacıyla devletin diğer bölgelerinde de icrâ edilmiştir.[26]

Merâsimlerle ilgili özetlemeye çalıştığımız bu bilgilerden sonra Osmanlı Devleti'nde icrâ edilen merâsimlere baktığımızda Osmanlı Devleti'nde merâsimler, daha önce de kısaca değindiğimiz gibi resmî, dinî ve toplumsal merâsimler şeklinde üç gruba ayrılmıştır. Bu sınıflandırma eskiden beri bütün milletlerde var olan bir durum olup merâsimin yapılış amacına göre yapılmıştır. Bunun sonucunda Osmanlı Devleti'nde de merâsimler genel olarak şu şekilde sınıflandırılmıştır:

Resmî Merâsimler: Biat Merâsimi, Cülûs Merâsimi, Dîvân-ı Hümâyûn Merâsimi, Kılıç Kuşanma Merâsimi, Arz'a Girme Merâsimi, Ulûfe Dağıtımı Merâsimi, Elçi Kabulü Merâsimi, Sefer-i Hümâyûn Merâsimi, Donanmâ-yı Hümâyûn'un Denize Açılması Merâsimi.

[23] Umay Türkeş Günay, "Osmanlıda Âdet ve Gelenekler", *Türk Dünyası Kültür Atlası Osmanlı Dönemi 6*, (İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2007), 282.
[24] Abdullah Saydam, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 73.
[25] Ahmet Önal, "Payitaht İstanbul'da Osmanlı Merâsimleri", *Büyük İstanbul Tarihi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2015), 3/404.
[26] Fatma Sel Turhan, "18. Ve 19. Yüzyıl Osmanlı Resmî Törenlerinin Bosna Eyaletindeki Yansımaları", *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 6/2 (2017), 341.

Dinî Merâsimler: Cumâ Selamlığı Merâsimi, Ramazan Bayramı Merâsimi, Kurban Bayramı Merâsimi, Mevlid Kandili Merâsimi, Regâib Kandili Merâsimi, Miraç Kandili Merâsimi, Berat Kandili Merâsimi, Kadir Gecesi Merâsimi, Hırkâ-i Saâdet Ziyareti Merâsimi, Hac ve Surre Merâsimi.

Toplumsal İçerikli Merâsimler: Bed-i Besmele (Okula Başlama) Merâsimi, Cenaze Merâsimi, Doğum Merâsimi, Düğün Merâsimi, Sünnet Merâsimi.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında çalışmamızın ana eksenini oluşturan ve Osmanlı Devleti'nde icrâ edilen bu merâsimlerden dinî merâsimlerin içerisinde değerlendirilen kandil gecelerinde icrâ edilen merâsimler tanıtıldıktan sonra mûsikî ile olan ilişkileri üzerinden devam edilecektir.

3.1. Mevlid Kandili Merâsimi

Kandil sözcüğü, latince kökenli olup "candele" sözcüğünden gelmiştir. Bu sözcük Arapça "kındil", Türkçede ise "kandil" şeklinde kullanılmaktadır. Arapçada kandil kelimesinin karşılığı aydınlatıcı, mum, lamba" anlamında kullanılan "sirac" veya "misbah" kelimeleridir. Osmanlı toplumunda kandil kelimesinin yanında bazen "çerağ" kelimesi de kullanılmıştır.[27]

Osmanlı Devleti'nde mübarek gün ve geceler için bu sözcüğün kullanılması, II. Selim döneminden itibaren bu gecelerde câmilerin aydınlatılması ve minarelerin kandillerle donatılmasından dolayıdır. Bu nedenle bu gecelere "kandil geceleri" denilmiştir.[28] Osmanlı Devleti'nde bu gecelere Arapça gece anlamına gelen "leyl" kelimesi de eklenerek "leyle-i kadr", "leyle-i miraç" şeklinde telaffuz edilmiştir. Kamerî takvim esas alınarak bu geceler "Rebiü'l-evvel ayının on ikinci gecesi Mevlid Kandili, recep ayının ilk cumâsı Regâib Kandili, recep ayının yirmi yedinci gecesi Mirâç Kandili, şaban ayının on beşinci gecesi Berat Kandili, ramazan ayının yirmi yedinci gecesinde ise kandil olarak kutlanan Kadir Gecesi" şeklinde bir takvimle kutlanırdı.[29]

Mevlid kelimesi "doğum yeri ve zamanı" anlamlarına gelir.[30] Mevlid, Müslümanlarca genellikle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in doğduğu yer ve zaman için kullanılmıştır. Bu nedenle bazen "Mevlüdü'n-Nebi" veya "Mevlid" şeklinde kullanılmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in doğduğu ev için de bu kelime kullanılmaktadır.[31] Kezâ, bu günde okunmuş olan ve Hz. Peygamber'in hayatını ve faziletlerini içeren manzum eserler için de "Mevlid" kelimesi kullanılmaktadır.[32] Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve muhabbet bütün İslâm âleminde olduğu gibi Osmanlı toplumunda da üst düzey olduğundan onlar, dünyadaki diğer Müslümanlarla birlikte "Mevlid Kandilini" içerisinde ibadetin, izzet-i ikrâmın ve eğlencelerin bulunduğu merâsimlerle idrâk etmişlerdir.[33]

Hz. Peygamber için yazılan hemen hemen her dilde pek çok manzum mevlid bulunmaktadır. Bunların en meşhurları, "Kâ'b b. Züheyr ve Bûsrî'nin aynı isimle anılan "Kasîdetü'l bürde'si", Şemseddin ibnü'l-Cezerî'nin "Mevlidü'n-nebi'si, Cafer b. Hasan el-Berzenci'nin el- 'ikdü'l-cevher'i (Mevlidü'n-nebi), Türk dünyasında Süleyman Çelebi'nin "Vesîletü'n-necât" isimli eserlerdir.[34] Mevlid merâsimlerinin önemle icrâ edilmesinden dolayı Anadolu topraklarında da çokça mevlid kaleme alınmıştır. Ancak bunların hiçbiri Süleyman Çelebi'nin "Vesîletü'n-necât" adlı eseri kadar tutulmamıştır.[35]

[27] Nebi Bozkurt, "Kandil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/299.
[28] Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı,* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 193.
[29] Nebi Bozkurt, "Kandil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/300-301.
[30] Ahmet Özel, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/475.
[31] Necla Pekolcay, "Osmanlı Teşrîfâtında Yer Almış Olan Mevlid Törenlerinin Öncekilerden Farklı Noktaları", *Söğüt I. Milletlerarası Osmanlı Sempozyumu,* (İstanbul. Ertuğrul Gazi'yi Anma ve Söğüt Şenliği Vakfı Yayınları No:3, 1988), 114.
[32] Karateke, *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merâsimler*, 226.
[33] Osman Türer, "Osmanlı Sarayında İcrâ Edilen Mevlid Merâsimi: Mevlid alayı", *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum II,* (Sakarya: DİB Yayınları, 2009), 359.
[34] Ahmet Özel, "Mevlid", 477.
[35] Osman Çetin, "Tarihte İlk Resmi Mevlid Merâsimleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2/2, (1987), 76.

Osmanlı'da mevlid günleri yapılan merâsimin başlangıcıyla ilgili kesin bilgiler olmasa da[36] vakfiye kayıtları Osman Gazi dönemini,[37] resmi saray teşrifâtı kayıtları ise Kanûnî Sultan Süleyman dönemini işaret etmektedir.[38] Merâsimin birkaç ilave ile II. Selim zamanında geliştirildiği ancak asıl resmi uygulama alanını I. Ahmet zamanında almaya başladığı ve III. Murad zamanında tamamen resmi bir şekilde kutlandığı söylenebilir. Sonraki dönemlerde mevlid kandillerinde bütün camilerde kandil yakılmış ve mevlid okutulmuştur.[39]

3.2. Regâib Kandili Merâsimi

Regâib, "Kendisine rağbet edilen şey, bol ve değerli bağış" anlamındaki "ragîbe" kelimesinin çoğuludur. Dinî kaynaklarda ise bu kelime, "bol sevap ve mükâfat, faziletli amel" manalarında kullanılır. Hicri takvimde recep ayının ilk perşembe gecesini cumaya bağlayan geceye isim olarak verilmiştir.[40]

Bu gece, haram aylardan olan recep ayında bulunmasından ve ismi zikredilmese de Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadis-i şeriflerde "saygı gösterilmesi ve oruç tutulması" şeklinde kendisinden bahsedilmesinden dolayı Osmanlılar dâhil bütün İslâm âlemi için muteber bir gece kabul edilmiştir.[41] Aynı zamanda Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu gece anne rahmine düştüğü kaynaklarda zikredilmektedir.[42] Sayılan bu nedenlerden dolayı Regâib Kandili müminlerce samimi duygular içinde merâsim havasında geçirilmiştir.[43]

Osmanlı Devleti'nde merâsimin yapılacağı öncelikle çeşitli şekillerde yapılan ilanlarla duyurulurdu. Sonrasında mûtat olduğu üzere özellikle selâtin camilerinde geceye has kandiller yakılır mahyalar asılırdı. Top atışları yapılarak merâsime başlanır camilerde vaazlar verilirdi. Merâsim, gerek yöneticiler gerekse halk tarafından huşû içerisinde ihyâ edilirdi.[44] Bununla birlikte hem Osmanlı Devleti'nde hem de diğer İslâm coğrafyasında yapılagelen diğer bir gelenek vardı ki o da bayram havası içerisinde geçirilen bu günlerde "Kandil geceleri için birkaç gün önceden hazırlık yapılır, güzel elbiseler giyilir, kokular sürülür, çarşıda, pazarda güzel kokulu simitler satılırdı. Bu günlerde câmiler tıklım tıklım dolar, namazdan önce veya sonra vaazlar edilir, Kur'ân-ı Kerîm veya Mevlid-i Şerîf okunurdu."[45]

3.3. Miraç Kandili Merâsimi

"Yukarı çıkmak, yükselmek" gibi anlamlarda kullanılan Arapçadaki "uruc" sözcüğünden türetilen miraç, "yukarı çıkma aracı, merdiven" şeklinde anlam kazanmıştır. Terim olarak, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bir gece "Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya" yolculuk yapması ardından göğe yükseltilmesi hadisesi için kullanılmıştır. Bütün kaynaklarda bu hadiseye "isrâ ve miraç" denilirken Türkçe kullanımında "miraç" kelimesi her iki kelimenin yerine kullanılır.[46] Miraç hadisesi Kur'ân-ı Kerîm'de "Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulu Muhammed'i Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir. O gerçekten işitendir, görendir." (İsrâ 17/1) ayetleriyle zikredilmiştir.

Haram aylardan olan Recep ayında idrâk edilen gecelerden biri de "Miraç Kandili"dir. Bu gecede Hz. Peygamber tarafından müminlere çeşitli hediyeler getirilmiştir. Bu hediyeler; beş vakit namaz, Allah'a ortak koşmayanların affedileceği müjdesi ve bakara sûresinin sonunda bulunan ayetlerdir. Bu sebeplerden dolayı bu gece, Müslümanlar tarafından ibadetle geçirilmeye layık bir gece olmuştur.[47]

---

[36] Mehmet Şeker, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/479.
[37] Ali Seydi Bey, *Teşrifât ve Teşkilâtımız*, (İstanbul: *Tercüman* 1001 Temel Eser 17, Kervan Yayınları, t.y.), 151.
[38] Mehmet Şeker, "Mevlid", 479.
[39] Mehmet Şeker, "Mevlid", 479.
[40] Hamdi Tekeli, "Regâib Gecesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/535.
[41] Hamdi Tekeli, "Regâib Gecesi", 535.
[42] Halide Aslan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller", *İstem Dergisi* 7/13, (2009), 199-231.
[43] M. Ragıp İmamoğlu, "Regaib Kandili Münasebetiyle Bir Hasbihal", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 3/10-11, (1964), 232.
[44] İmamoğlu, "Regaib Kandili Münasebetiyle Bir Hasbihal", 232.
[45] Aslan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller", 199-231.
[46] Salih Sabri Yavuz, "Miraç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/132.
[47] Nebi Bozkurt, "Kandil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/301.

Osmanlı padişahları, XVI. yüzyıldan sonra berât ve miraç merâsimleri kutlamalarını fermanlar yayınlatmak suretiyle gelenekselleştirmişlerdir. Buna göre, "miraç gecesi yatsı namazı başlamadan, miraç hadisesinden bahseden vaazlar verilir, namazı müteakip mevlid veya mirâciye okunurdu. Eğer bunlardan biri okunmazsa cemaat hafızların okuduğu Kur'ân-ı Kerîm'i dinler, sonrasında cemaatin bir kısmı evine dönerken bir kısmı da câmide kalarak nafile namazı kılmaya devam ederdi."[48]

3.4. Berat Kandili Merâsimi

Arapça kökenli bir sözcük olan "berat", "berâe, berâet" sözcüğünden türemiş ve "iki şey arasında ilişki olmaması veya yükümlülüğün bulunmaması" anlamında kullanılmıştır. Müslümanların, Allah (c.c.) tarafından affedileceklerine olan ümitlerine istinaden şaban ayının on beşinde idrâk edilen bu geceye "Berat Kandili" denilmiştir. Bu nedenle bu geceye büyük önem verilmiş, gece ibadet ve zikirlerle geçirilmiştir. Bu gecenin önemine hadislerde de değinilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, "Allah Teâlâ –rahmetiyle- şâbanın on beşinci gecesi dünya semasında tecelli eder ve Kelb Kabilesi koyunlarının kılları sayısından daha fazla kişiyi bağışlar." (Tirmizî, "Savm", 39; İbn Mâce, "İkâme", 191.); Başka bir hadiste de "Şâbanın ortasında gece ibadet ediniz, gündüz oruç tutunuz. Allah o gece güneşin batmasıyla dünya semasında tecelli eder ve fecir doğana kadar, "yok mu benden af isteyen onu affedeyim, yok mu benden rızık isteyen ona rızık vereyim, yok mu bir musibete uğrayan ona âfiyet vereyim, yok mu şöyle, yok mu böyle!" der." (İbn Mâce, "İkâme", 191.) buyurmuştur. Bununla birlikte kaynaklarda kıble yönünün "Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a" bu gecede çevrildiği zikredilmektedir.[49]

Bir de bu geceye "Leyletüs-sâk yani mahkeme hücceti alındığı gece de denilir." Bundan kasıt Allah'ın (c.c.) müminler için berât hükmünü vermesidir. Yani bu gece inananların günahlardan bağışlanma vesilesi olan önemli bir gecedir.[50] Zirâ, Berat Kandili gecesinde müminler Allah (c.c.) tarafından hayır, bereket, rahmet ve mağfirete gark edilir. Yapılan iyi işler bu gecede diğer amellerden fasl edilerek kabul edilir. Müminlerin yapmış oldukları küçük günahlar affolunur. Ancak büyük günahlarda ısrar ve sebat edenler için herhangi bir af veya mağfiret söz konusu değildir.[51]

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız nedenlerden olsa gerek bu gece genellikle ferdî olarak idrâk edilmeye çalışılmıştır. Bunun için diğer gecelere göre bu gece yapılmış olan merâsimlerin azlığı dikkat çekmiştir. Ancak buna rağmen Osmanlı Devleti'nde, diğer gecelerde olduğu gibi bu gecede de sarayın harem kısmındaki hareketlilik her zaman göze çarpmıştır. Buna göre Berat Kandili'nde harem dairesinde mevlid okunup dualar edilerek geçirilirdi.[52]

3.5. Kadir Gecesi Merâsimi

Sözlükte, "hüküm, şeref, güç, yücelik manalarına gelen kadir, terim olarak Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olduğu gece için "leylet'ül-Kadr" biçimiyle kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kadir sûresi Kur'ân'ın bu gecede indirildiğini, bundan dolayı bu gecenin fazilet bakımından bin geceden daha hayırlı olduğunu zikretmektedir. İnsanlığa bir rahmet olarak indirilen ve insanlık için bir dönüm noktası olan kutsal kitabımızın bu gecede indirilmeye başlanması doğal olarak geceye büyük manalar yüklenmesine vesile olmuştur. Kezâ Hz. Peygamber'in hadislerinde Kadir Gecesi'nin ümmetine bir hediye olduğu bildirilmektedir. Bu sebeple Kadir Gecesi ve Kadir Gecesi'ni içerisinde barındıran özellikle ramazan ayının son on günü müminler için günahlardan bağışlanma istemeleri, samimi bir şekilde kulluk şuuruyla ibadet etmeleri için bir fırsat olarak telakki edilir.[53]

[48] Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Miraç-nâmeler,* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 83-87.
[49] Halit Ünal, "Berat Gecesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/475.
[50] Sadeddin Evrin, "Miraç ve Berat Kandilleri Münasebetiyle", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 2/12, (1963), 6.
[51] Abdullah Güvenç, "Berat Gecesi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 6/11, (1967), 279.
[52] Aslan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller", 199-231.
[53] M. Sait Özervarlı, "Kadir Gecesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/124-125.

Osmanlı Devleti'nde de bu faziletlerinden dolayı Kadir Gecesi, geceye mahsus dua, ibadet ve merâsim şekilleriyle zengin bir birikime sahip olmuştur. On bir ayın sultanı olarak adlandırılan ramazan ayı içerisinde bulunması da bu zenginliğe ayrıca katkı sunmuştur. Nitekim bu ay boyunca yapılan ibadetlerin bir nevi Allah (c.c.) sunulduğu gece olarak telakki edilir. Bu nedenle özellikle okunan hatimler kadir gecesi gelmeden bitirilmeye ve gecede bağışlanmaya özen gösterilirdi. Bu nedenle bu gecede başta selâtin camileri olmak üzere ibadethânelerde sabaha kadar ibadet edilir, yine cami ve tekkelerde vaazlar verilirdi. Bütün bunlar âdeta merâsim havasında üst düzey devlet adamları, alimler ve halkın her kesiminin katılımıyla icrâ edilirdi.[54]

Osmanlıda bu gecede edâ edilen ve "tesbih namazı" adı verilen namaz yine selâtin camilerinden birinde padişahın da katılımıyla halk tarafından kılınırdı. Padişah, bu namaza "kadir alayı" denilen bir alayla merâsim düzenlenmek suretiyle iştirâk ederdi.[55] Cuma selamlığına benzeyen bu merâsimde saraydan gidilecek camiye kadar alayın geçeceği yollar süslenirdi. Cuma selamlığından tek farkı gece yapılan bir merâsim olduğundan yollar kandillerle donatılır, padişahla yürüyen alayda görevliler meşale taşırdı. Bu merâsimde de padişah geçerken "mağrurlanma sultanım senden büyük yaradan var" şeklinde alkış yapılırdı. Namaz bittiğinde gelişte olduğu gibi aynı düzenle saraya dönüş yapılırdı.[56] Cuma selamlığında olduğu gibi padişahla birlikte kadir alayının güzergâhında gerekli önlem ve tedbirler alınır, tamir edilecek yerler tamir edilirdi. Halkın alayı rahat bir şekilde temâşâ edebilmesi için yol kenarlarına oturak şeklinde düzenekler konulurdu. Bilhassa harem ehline ve başta elçiler olmak üzere yabancılara özel yer tahsis edilirdi. Ramazan'ın yaz ayına denk geldiği zamanlarda sahildeki saraylarda oturan padişahlar deniz yoluyla Topkapı Sarayı'na geçer iftar ettikten sonra oradan da namazın kılınacağı camiye giderlerdi. Bu camiler genellikle "Ayasofya, Sultan Ahmet, Bayezid, Fatih, Süleymaniye, Eyüp Sultan câmilerinden biri" olurdu.[57]

Osmanlı Devleti'nde kadir geceleri düzenlenen merâsimler, "özel bir folklor ve gelenek" haline dönüşmüştür. Ayasofya Camii başta olmak üzere Osmanlıdaki diğer camilerde özellikle selâtin camilerinde icrâ edilen merâsimler, başka hiçbir yerde görülemeyecek ihtişama ulaşmışlardır.[58] Cami minarelerine bu geceye mahsus mahya asılır, minareler baştan aşağıya kadar kandillerle donatılırdı.[59] Kezâ, cami içlerinde de bu gece için kandiller yakılır, minarelere bayraklar çekilirdi.[60] Devletin son zamanlarında padişahların sahildeki saraylarda yaşamalarından dolayı merâsimler buradaki camilere kaydırılmıştır. Sultan II. Abdülhamid döneminde Hamidiye Câmii'nde icrâ edilen merâsimde terâvih namazı sona erinceye kadar Yıldız Meydanı'nda havai fişekler atılmıştır.[61]

4. Kandil Gecelerinde İcrâ Edilen Dinî Merâsimlerde Mûsikî-Merâsim İlişkisi

Sanat, İslâm kültür ve medeniyeti tarafından Allah'ın (c.c.) cemâlinin yansıması olarak telakki edilmiştir. Bu kültürün önemli bir temsilcisi olan Osmanlı Devleti'nde de aynı düşünce hâkim olmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ses mûsikîsine önem vermesi ve bu nedenle başta Bilal-ı Habeşî olmak üzere sesi güzel olan müezzinlerine ezanı okutması, Kur'ân'ın güzel sesle okunmasını istemesi de bunun göstergesidir. Dolayısıyla sanatın önemli bir dalı olan mûsikî Osmanlı Devleti'nde de sevilmiş, icrâ edilmiş ve geliştirilmiştir. Bunun sonucunda Türk Mûsikîsi ve buna bağlı olan dinî mûsikî içerisinde önemli formlar meydana gelmiş ve bugüne kadar var olmaya devam etmiştir. Söz konusu mûsikî formaları devletin resmi başkenti olmasının yanında aynı zamanda devlete kültür başkentliği de yapmış olan İstanbul gibi bir şehirde gelişme göstermiştir. Bunun sonucunda burada Osmanlı Devleti'ne ait olan tarz ve tavırlar ortaya çıkmıştır.[62]

[54] Mustafa Uzun, "Kadir Gecesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/126.
[55] Uzun, "Kadir Gecesi", 126.
[56] Ali Seydi Bey, *Teşrifât ve Teşkilâtımız*, 155.
[57] Uzun, "Kadir Gecesi", 126.
[58] Uzun, "Kadir Gecesi", 126.
[59] Ahmet Önal, "Payitaht İstanbul'da Osmanlı Merâsimleri", *Büyük İstanbul Tarihi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2015), 3/422.
[60] Uzun, "Kadir Gecesi", 126-127.
[61] Önal, "Payitaht İstanbul'da Osmanlı Merâsimleri", 423.
[62] Ahmed Şahin, "Osmanlı İstanbul'unda Dinî Mûsîki", *Büyük İstanbul Tarihi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2015), 7/66.

Türk-İslâm devleti olmasından dolayı kendinden önceki İslâm devletleri gibi Osmanlı Devleti'nin de siyasetinde "gazâ ve fütûhât" düşüncesi hâkim olmuştur. Bu düşüncenin en önemli özelliklerimden biri fethedilen yerlerin daha yaşanılır bir hâle getirilmesidir. Bunun için öncelikle imar faaliyetlerine başlayan Osmanlı Devleti'nde bu faaliyetin önemli yapılarına, başta cami olmak üzere "medrese, imârethâneler, hanlar, hamamlar" ve daha pek çok kurum gösterilebilir. Bununla birlikte padişah başta olmak üzere diğer devlet adamları ilimle birlikte sanatın da gelişimi için her türlü yardımı ve fedakarlığı yapmışlardır. Bunun içindir ki padişahların çoğunun bilhassa mûsikî konusundaki hassasiyetleri ve mûsikîyi teşvik edip korumaları takdire şâyandır. Devletin kuruluşunda son zamanlarına kadar durum hep böyle olagelmiştir.[63]

Bütün bu nedenlerden dolayı Osmanlı Devleti'nde mûsikî hemen hemen her alanda icrâ şansını bulmuştur. Halifelik makamını uhdesinde bulundurması hasebiyle aynı zamanda dinî bir devlet yönetimine sahip olan Osmanlı Devleti'nde icrâ edilen özellikle merâsimlerin çoğu dinî nitelikte olan merâsimlerdi ve bu merâsimlerin çoğu bilhassa ses mûsikîsi eşliğinde uygulanırdı. Halkın çok fazla rağbet ettiği ve kendileri üzerinde önemli etkilerinin bulunduğu merâsimlere bu etkisinden mütevellit Osmanlı Sarayı da ehemmiyet göstermiştir. Dolayısıyla merâsimlerin etki alanı sadece saray ve çevresi olmamış, aynı zamanda devletin bütün bölgelerinde merâsimler sevilerek yapılmış ve takip edilmiştir. Merâsimler, genellikle "padişah-halife" gibi dinî kimliği ön plana çıkmış bir kişinin etrafında şekillenirdi. Bu da halk nezdinde "aynı ülkenin padişahı", Müslüman olan tebaada ise "aynı dinin halifesi" gibi duygular uyandırmıştır. Uhrevî yönü ağır basan bu duygu ve düşünceler, halkın sultana ve başında bulunduğu devlete duyulan özellikle manevi bağlılığı perçinlemiştir.[64] Bu açıdan bakıldığında merâsimlerin ve merâsimlerde olmazsa olmaz bir araç haline gelen mûsikînin önemi daha anlaşılır olacaktır. Bilhassa dinî merâsimlerin yukarıda sözü edilen duyguların izhâr edilmesindeki rolü bunun en önemli göstergesidir. Şimdi ikinci bölümde kısaca tanıtmaya çalıştığımız merâsimlerin mûsikî ile olan ilişkilerine bakalım.

5. Kandil Gecelerinde Mûsikî

Yukarıda da değindiğimiz gibi İslâm kültür ve medeniyetinin yaşanmış olduğu coğrafyalarda âdet olduğu üzere yapılmış olan güzel uygulamalar vardı. Buna göre kutsal gün ve geceler için evvelden hazırlıklar yapılır, "temiz elbiseler giyilir, kokular sürülür ve pazarlarda kandil simidi satılırdı." Bu gecelerde camiler dolup taşar, cami ve tekkelerde namaz öncesi veya sonrası verilen vaazlar, Kur'ân tilaveti ve mevlidler dinlenirdi.[65] Bunların yanında idrâk edilen gecenin ruhuna münasip ilâhiler ve diğer dinî mûsiki formaları icrâ edilirdi.

Osmanlı'da III. Murad zamanına denk gelen ilk resmî mevlid merâsimi[66] 1590 yılında rebiü'levvel ayının 12. gecesinde okunan mevlidtir. Bu mevlid, Sultan Ahmed Camii'nde icrâ edilmiştir.[67] Hep bu tarihte icrâ edilen mevlid merâsimleri cami minarelerinden kandillerin yakılmasıyla başlardı.[68] Merâsimlerde sırasıyla Fetih Sûresi, tarifhânlar tarafından okunan ve Hz. Peygamber'in özelliklerini sıralayan "Ta'rif" okunur ve vaazlar verilirdi. Merâsime katılanlara şerbet dağıtıldıktan sonra mevlidhânlar tarafından Süleyman Çelebi'ye ait ve bütün Osmanlı coğrafyasında bilinen "Vesiletü'n-Necât" isimli mevlid, mûsikîyle irticâli olarak icrâ edilirdi.[69] Kezâ yine bu merâsimde "na'tler, münâcaat ve kasideler" seslendirilirdi.[70]

---

[63] Nuri Özcan, "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dinî Mûsikî", *Osmanlı Ansiklopedisi Kültür-Sanat*, (Ankara: ed., Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 10/725.

[64] Karateke, *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merâsimler*, 237.

[65] Cahid Baltacı, "Leyle-i Regâib", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, 2/23, (1969), 22.

[66] Ubeydullah Sezikli, *Makamlarla Türk Din Mûsikîsi Eğitim Seti,* (İstanbul: Dört Mevsim Yayınları, 2013), 103.

[67] Erol Özbilgen, *Bütün Yönleriyle Osmanlı "Âdâb-ı Osmaniyye"*, (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 313-314.

[68] Seyyid Hasan Muradî, *İstanbul'un 12 Yılı (1754-1766),* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016), 37.

[69] Esad Efendi, *Teşrifât-ı Kadîme,* (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser 132, Kervan Yayınevi, 1979), 23-24.

[70] Ali Seydi Bey, *Teşrifât ve Teşkilâtımız*, 151.

Mevlid merâsimlerinde mevlid-i şerifin besteli kısmı irticâlen okunurdu. Bahir adı verilen mevlid bölümleri mûsikî ilmine vâkıf "mevlidhânlar"ca icrâ edilirdi. Bahirler arasında dinî mûsikînin başka bir formu olan ve "tevşihhânlar"ın okuduğu "tevşih" icrâ edilirdi. Her mevlid bahri belirli bir makam sıralaması takip edilerek okunmaktaydı.[71] Mevlidle birlikte okunan na't ve ilahilerden sonra Hz. Peygamber'i tâzim için ayağa kalkılarak salât-ü selam okunurdu.[72] Baştan sona değişik birçok makamın geçkileriyle birlikte uygulandığı en güzel örneklerden biri olan mevlid, "Kur'ân-ı Kerîm okuyan "aşirhânlar", tevşîh ve ilâhî okuyan "tevşihhânlar", mevlid bahirlerini okuyan "mevlidhânlar" ve dua eden "duahânlar" şeklinde dört grup" tarafından icrâ edilmekteydi.[73]

Recep ayının birinci cuma gecesinde idrâk edilen ve merâsimlerle kutlanan bir diğer kandil gecesi "Regâib Kandili"ydi. Cami ve tekkelerde özel meclisler kurularak yapılan merâsimlerde "recep ilahileri" denilen ilahiler okunmuştur. Kezâ bu merâsimde de tevşihler, na'tler ve Hz. Peygamber'i konu alan ilahiler icrâ edilirdi.[74]

Regâib kandili merâsiminde uygulanan en önemli form hiç şüphesiz "Regâibiyye" dir. Besteli olan bu formun bulunduğu yazma eserlerde güfte kenarlarında ayrıca makam bilgileri de yazılmaktaydı. Bu makamlar, "uşşak, acem, arazbar ve tâhir" şeklinde kayıtlara geçmiştir. Bu kayıtlar eserin bestesi ile ilgili bilgiler vermiş[75] ancak eserin bestesi günümüze kadar gelememiştir.[76] Bu nedenle asıl bestesi unutulan regâibiyye, Uşşaki tarikatına bağlı dergâhlarda eseri icrâ eden kişinin mûsikî birikimine bağlı olarak irticâli bir şekilde okunmuştur.[77] Bununla birlikte diğer kandillerdeki gibi bu kandilde de "mevlid-i şerif,[78] Kur'ân-ı Kerim, na't, ve bazı zamanlarda da mir'âciye" icrâ edilirdi.[79]

Osmanlı Devleti'nde coşku içerisinde kutlanan gecelerden bir diğeri de Miraç Kandili merâsimidir. Bu gecede yapılan merâsim için bestelenen ve sadece bu gecede icrâ edilen en önemli dinî mûsikî formu mi'râciyedir. Osmanlı topraklarında bu geceye has okunan mi'râciye XVIII. yüzyılda Kutbünnâyi Osman Dede tarafından yazılmış ve bestelenmiştir. Mi'râciyye bestelenmeden önce bu gecede okunan mi'râciyenin yerine "Muhammediyye" formunda yer alan "miraç faslı geceye mahsus icrâ edilirdi. Buna ilaveten miraç merâsiminde diğer gecelerde olduğu gibi aynı şekilde "Kur'ân Kerîm, mevlid, salâ ve salâvatlar, ilâhi ve tevşihler" icrâ edilmiştir.[80]

Dinî mûsikînin "en uzun ve en sanatlı" bestelerinden olan mi'râciyye,[81] "segâh, müstear, dügâh, nevâ, sabâ, hüseynî, nişâbur" makamlarıyla bestelenmiş ve yedi haneden meydana gelmiştir. Uzun yıllar genellikle tekkelerde sevilerek icrâ edilen mi'râciyye, tekke ve zaviyeler kapatılınca diğer birçok dinî mûsikî formu gibi unutulmaya yüz tutmuştur. Ancak meşk yoluyla bu eser icrâ edilip yaşatılmaya çalışılmış ve tekrar nota altına alınmıştır.[82]

Miraç kandilinde yapılan merâsimlerde miraç ilahilerine de yer verilirdi. Bu ilahiler, sözleri Yunus Emre tarafından yazılan ve acem makamıyla bestelenen tevşihle birlikte hümâyûn, sabâ, uşşak, dügâh-ı kadim makamıyla bestelenen diğer ilahiler, hüzzam ve rast makamında bestelenen mirâç ilahileri şeklinde karşımıza çıkmaktadır.[83]

Kaynaklarda kendisiyle ilgili diğer geceler kadar bilgi olmasa da Berat Kandili'nde de kandil gecelerinde mûtat olduğu üzere mescidlerde ve camilerde kandiller yakılır, mevlidler okunurdu. Yine aynı şekilde bu geceye münasip ilahiler söylendikten sonra dualar edilirdi. Bu kandilde diğer kandillerden farklı olarak

[71] Nuri Özcan, "Mevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/484.
[72] Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merâsim ve Tabirleri,* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 20, 2000), 248.
[73] Ahmet Şahin Ak, *Türk Din Mûsikîsi*, (Ankara Akçağ Yayınları, 2011), 101-102.
[74] Mustafa Uzun, "Regâibiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, 2007), 34/537.
[75] Uzun, ""Regâibiyye", 536.
[76] Ahmed Şahin, "Osmanlı İstanbul'unda Dinî Mûsîki", *Büyük İstanbul Tarihi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2015), 7/68.
[77] Fatih Koca, "Salâhî Dede'nin Regâibiyyesi'nin Yeniden Bestelenmesi", *Turkish Studies Dergisi,* 13/2, (2018), 547.
[78] Nuri Özcan, "Mevlid", 484.
[79] Aslan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller", 220.
[80] Mustafa Uzun, "Mi'râciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/135.
[81] Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi,* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 48.
[82] Uzun, "Mi'râciyye", 137-138.
[83] Uzun, "Mi'râciyye", 138-139.

Haremeyn'e gönderilecek olan ve içinde kutsal topraklar için hazırlanan para ve çeşitli hediyelerin de bulunduğu "mahmil-i şerîf" hazırlığı bu kandil gecesine denk getirilir ve icrâ edilen merâsimlere bu merâsim de dâhil edilirdi. Buna göre "mahmil-i şerîf" saray avlusunda gezdirilir ve bu gezdirme esnasında tekbirler, salâ ve salâvatlar getirilir, çeşitli ilahiler okunurdu.[84] Sultan III. Selim dönemine ait bir rûznâmeye göre padişah Berat Kandil'inin olduğu gecede ağalar camiinde akşam namazını kılıp daha sonra îrâd edilen vaazı dinlemiştir. Ardından okunmuş olan duaya ve hatm-i şerife de katılmıştır. Daha sonra yatsı namazını da "Hırka-i Şerif Odası'nda" edâ ettikten sonra hareme dönmüştür. Yine sultanın, bazı berat kandillerinde icrâ edilen merâsimlerde saraya davetli olarak "Gülşeni, Rifâi ya da Sa'di" tekkelerinden gelen tarikat şeyhlerinin verdiği vaazı dinlediği, şeyhin riyasetinde yapılmış olan zikre dervişler ile birlikte katıldığı bilinmektedir.[85]

Müslümanlar için çok önemli olan ve on bir ayın sultanı olarak isimlendirilen ramazan ayı içerisinde bulunan "Kadir Gecesi" bu önemine binaen merâsimlerle kutlanırdı. Osmanlıda geceye mahsus ve zengin bir birikime sahip olan kadir gecesi merâsimleri çeşitli ibadet ve dualarla geçirilirdi. Bu gece icrâ edilen merâsimlerde, sesi güzel olan hafızlar tarafından çeşitli makamlarla okunan Kur'ân-ı Kerîm kıraati, müezzinler tarafından makamlı bir şekilde okunan ezanlar, söylenen ilahîler, salâ-salâvatlar gecenin manevi atmosferine uygun bir şekilde müminlere dinletilirdi.[86] Kezâ ramazan ayı boyunca okunan hatimlerin bu geceye denk getirilmesi ve farklı camilerde kurrâ hafızlarca Türk Mûsikî'sinin değişik makamlarının çok güzel bir şekilde kullanılarak dualarla tamamlanması bu gecede icrâ edilen merâsimlerdeki mûsikîye güzel bir örnek teşkil etmiştir. Ayrıca sabaha kadar yapılan ibadetler, edilen dualarla birlikte çeşitli vaazların verilmesi de gösterilebilir. Kadir gecesi merâsimlerine padişahların da ivedilikle katılım sağlaması bu gece edâ edilen yatsı namazını diğer gecelere oranla katılım yönünden çok daha üst düzey bir vaziyete getirmiş, ayrıca namaz daha bir huşûyla kılınmıştır. Yine özellikle bu gecede "kadir namazı" da denilen Osmanlı Devleti'ne has bir teravih namazı kılınırdı. Namaz kılınırken okunan Kur'ân kıraatinin birçok makamla okunduğu namaza "Enderûn usulü terâvih namazı" adı verilmiştir.[87]

Sultan III. Selim zamanında bestelenen ve daha sonra devam ettirilen "ramazaniye" adı verilen "ramazan ilahileri" bu gecede icrâ edilen merâsimlerin olmazsa olmazı haline gelmiştir. Bu ilahîler, ramazan ayı boyunca teravih namazı aralarında ve özellikle kadir gecesinde kılınmış olan "Enderûn usûlü teravihlerin" aralarında sanatkârane bir şekilde okunurdu.[88] Ramazan aylarında ve özellikle kadir gecelerinde göze çarpan bir diğer uygulama da "Temcid ve Münâcât" adı verilen dinî mûsikî formlarıdır. Halkın da iştirâk ettiği bu uygulamalara özellikle katılım bu gece çok fazla artardı. İçeriği Allah'a (c.c.) dua olan temcid ve yine içeriği yalvarma, yakarma, dua olan münâcâtlar manzum olarak yazılmış ve bestelenmiştir. Dinî mûsikînin iki önemli formu olan bu uygulamalar, icrâ edildiğinde orada bulunanlara âdetâ bir mûsikî ziyafeti şeklinde sunulurdu.[89] Bu gecenin başka önemli bir uygulaması da "sakal-ı şerif" ziyaretleridir. Bu ziyaret esnasında getirilen ve geceyi daha da feyizli hale getiren tekbirler dini mûsikîmizin önemli formlarındandır.[90] Bununla birlikte bu gecede her an itibariyle tehlillerin ve tekbirlerin çekilmesi de söz konusuydu.[91]

[84] Aslan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller", 219-220.
[85] Mehmet Ali Beyhan, *Saray Günlüğü -25 Aralık 1802/ 24 Ocak 1809-,* (İstanbul: Çetin Matbaacılık Yayınları, 2007), 41-42.
[86] Erdoğan Ateş, *Câmî Mûsikîsi,* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 126.
[87] Uzun, "Kadir Gecesi", 126.
[88] Fatih Koca- Ahmet Hakkı Turabi, "Câmi Mûsikîsi", *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı,* (Ankara: ed. Ahmet Hakkı Turabi, Grafiker Yayınları, 2017), 94-95.
[89] Ubeydullah Sezikli, "Temcîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/411.
[90] Halit Fahri Ozansoy, *Eski İstanbul Ramazanları,* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 89.
[91] Ozansoy, *Eski İstanbul Ramazanları*, 89.

6. Sonuç

İnsanlık tarihinin ilk zamanlarından itibaren kutlanmış olan "tören, kutlama ve festivallere" bir şekilde mûsikî de dahil olmuş yani eşlik etmiştir. Türk toplumu, İslâm dinini kabul ettikten sonra gerek devlet işlerinde gerekse günlük hayatlarında yapmış oldukları bu tören ve kutlamaları Arapça kökenli bir isimlendirme olan ve merâsim denilen etkinliklerle yerine getirmişlerdir. Dolayısıyla Türkler de yapmış oldukları bu merâsimlere mûsikîyi dâhil etmişlerdir. Çünkü bilindiği üzere mûsikî, insanlık tarihi kadar eski ve insan hayatının hemen hemen her safhasında var olan bir sanat dalıdır. Müziğin böyle olmasının en önemli sebeplerinden biri insan ruhuna hitap eden, yaptığı her türlü aktiviteyi de daha etkili ve kalıcı bir hale getirmesidir. İşte bu etkiden merâsimler de nasibini almıştır. Zirâ mûsikî, yapılan bir merâsimi daha etkili, kalıcı ve daha anlamlı bir hale getirmiştir. Bundan dolayı bütün toplumlarda olduğu gibi Türk toplumlarında ve bunlardan biri olan Osmanlı toplumunda merâsimler resmi, toplumsal ve bilhassa dinî iş ve işlemlerde bir araç olarak kullanılmıştır. Mûsikîsiz bir merâsimin pek anlamlı bir hâl arz etmeyeceğini fark eden insan ruhu mûsikîyi de bu eksikliği bertaraf etmek için, özellikle insan sesi şeklinde önemli bir araç olarak merâsimlerde kullanmıştır.

Bütün toplumlarda az veya çok illâki var olan merâsim kültürü, medeni hayatın gelişimine paralel olarak gelişmiş ve daha zengin bir hâle gelmiştir. Türklerde de durum aynı şekilde olmuş İslâmiyet öncesi merâsimler İslamiyet'ten sonra da gelişerek devam etmiştir. Türk kültür ve medeniyet tarihinin önemli bir halkası olan Osmanlı Devleti'nde de aynı durum söz konusu olmuştur. Hatta buna ek olarak halifelik makamından dolayı kendilerine geçmiş bulunan İslâm dininin temsilcisi olma durumu onları, özellikle dinî alanda pek çok merâsim icrâ etmeye sevk etmiştir.

Dinî merâsimler, İslâm toplumunda Hz. Peygamber (s.a.v.)'den itibaren Kur'an-ı Kerim ve ezan başta olmak üzere sonraki dönemlerde icrâ edilen diğer uygulamalarla yapılmaya devam edilmiştir. Bunlar, özellikle cami merkezli olmak üzere cuma ve diğer gün ve gecelerde merâsim şeklinde yapılan dinî uygulamalar olmuştur. Yine sonraki dönemlerde Mevlevîlik tarikatı başta olmak üzere tasavvufun da etkisiyle bu merâsimler daha da zengin hale gelmiştir.

Osmanlı Devleti, mûsikîyle iç içe geçmiş olan bu merâsimlerde Türk mûsikîsinin pek çok makamını da kullanmak suretiyle özellikle insan sesini ön plana çıkararak başta Kur'ân-ı Kerîm tilaveti olmak üzere ezan, kamet, dua, salâ, salâvat, tekbir, gülbank, na't, tesbihat, tardiyye, kaside, şuğûl, çeşitli ilahîler, mevlid, tevşih, regâibiyye, mi'râciyye, temcid ve münacaat gibi dinî mûsikînin pek çok formunu kullanmıştır. Bunun sonucunda gerek devlet gerek halk için önemli bir yere sahip olan merâsimler, mûsikî ile olan ilişkilerinden dolayı daha fazla etkileyici olmuşlardır. Bunda da mûsikî büyük bir rol oynamıştır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Akar, Metin, *Türk Edebiyatında Manzum Miraç-nâmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Akarpınar, R. Bahar, *Türk Kültüründe Dinî Törenler ve Mevlid Kutlamaları.* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 1999.

Akgündüz, Murat, "Osmanlı Döneminde Camilerde Kur'ân Okunmasıyla İlgili Görevliler". *Diyanet İlmi Dergi* 56/2 (2020), 451-452.

Aslan, Halide, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mübarek Gün ve Gecelerden Kandiller". *İstem Dergisi* 13 (2009), 199-231.

Ateş, Erdoğan, *Câmî Mûsikîsi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.

Bahaettin, Mehmet, *Yeni Türkçe Lügat*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.

Baltacı, Cahid, "Mübarek geceler Leyle-i Regâib". *İslam Medeniyeti Dergisi* 23 (1969/2), 21.

Bedirhan, Yaşar, *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü.* Ankara: Nobel Yayınları, 2011.

Bey, Abdülaziz, *Osmanlı Âdet, Merâsim ve Tabirleri.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 20, 2000.

Bey, Ali Seydi, *Teşrifât ve Teşkilâtımız.* Tercüman 1001 Temel Eser 17 Kervan Yayınları, t.y.

Bey, Balıkhane Nazırı Ali Rıza, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı.* İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.

Beyhan, Mehmet Ali, *Saray Günlüğü -25 Aralık 1802/ 24 Ocak 1809- .* İstanbul: Çetin Matbaacılık Yayınları, 2007.

BOA, Osmanlı Arşivi, *TFR.I.FTG. 00001.00038. 001.* 1322.

BOA, Osmanlı Arşivi, *A.} AMD. 00044. 00093. 001.* 1269.

BOA, Osmanlı Arşivi, *HAT. 01322. 51649. 001.* 1250.

BOA, Osmanlı Arşivi, *DH. KMS. 00044-1. 00038. 001.* 1335.

BOA, Osmanlı Arşivi, *A.} AMD. 00065. 00099. 001.* 1272.

BOA, Osmanlı Arşivi, *İ. DH. 01480. 075. 001.* 1328.

Bozkurt, Nebi, "Kandil" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24/299, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Çelebi, Evliya, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi (İstanbul Kısmı).* Cilt 1. Neşreden: Ahmed Cevdet Paşa, t.y.

Çetin, Osman, "Tarihte İlk Resmi Mevlid Merâsimleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 76.

Dilek, İbrahim, *Altay Destanları.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2002.

Efendi, Esad, *Teşrifât-ı Kadîme.* İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser 132, Kervan Yayınevi, 1979.

Eğilmez, Savaş, "Bâbürnâme'de Yer Alan Törenler". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 46 (2011), 237.

Erdem, Sargon, "Bayram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 5/257 İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Evrin, Sadeddin, "Miraç ve Berat Kandilleri Münasebetiyle". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 2/12 (1963), 6.

Günay, Umay Türkeş, *Osmanlıda Âdet ve Gelenekler.* Türk Dünyası Kültür Atlası Osmanlı Dönemi 6. İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı Yayınları, 2007.

Güneş, Kadir, *Arapça-Türkçe Sözlük.* İstanbul: Mektep Yayınları, 2014.

Güvenç, Abdullah, "Berat Gecesi". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 6/11 (1967), 279.

Hüseyin Atay, İbrahim Atay, Mustafa Atay, *Arapça-Türkçe Büyük Lügat.* Ankara: Bayrak Matbaası Yayınları, 1961.

İmamoğlu, M. Ragıp, "Regaib Kandili Münasebetiyle Bir Hasbihal". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 3/10-11 (1964), 232.

Karateke, Hakan T., *Padişahım Çok Yaşa! Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Merâsimler.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Koca, Fatih, "Salâhî Dede'nin Regâibiyyesi'nin Yeniden Bestelenmesi". *Turkish Studies Dergisi* 13/2 (2018), 547.

Koca, Salim, "Toy". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 41/270-271, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Koca, Salim, *Eski Türklerde Bayram ve Festivaller.* Türkler. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.

Koparal, Özlem Günday, *Osmanlı Minyatürlerinde Merasim Tasvirleri.* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. Elmalılı Hamdi Yazır. Sadeleştiren: Hamdi Döndüren. İstanbul: Çelik Yayınları, 2013.

Mesut Talaslıoğlu, Ekrem Uykucu,Hüseyin Salman, *Türk Tarihi 1.* İstanbul: Latin Matbaası, 1974.

Muradî, Seyyid Hasan, *İstanbul'un 12 Yılı (1754-1766).* İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016.

Mustafa Uzun, "Mi'râciyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/135. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Ozansoy, Halit Fahri, *Eski İstanbul Ramazanları.* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

Önal, Ahmet, *Payitaht İstanbul'da Osmanlı Merâsimleri.* Büyük İstanbul Tarihi. İstanbul: TDV Yayınları, 2015.

Özbilgen, Erol, *Bütün Yönleriyle Osmanlı "Âdâb-ı Osmaniyye.* İstanbul: İz Yayınları, 2011.

Özbudun, Sibel, "Ayinden Törene". (1997), 13.

Özcan, Nuri, "Bayram salâsı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/268-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özcan, Nuri, "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/484 Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özcan, Nuri, "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Dinî Mûsikî*". Osmanlı Ansiklopedisi 10 Kültür ve Sanat.* Dü. Güler Eren. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Özel, Ahmet, "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 29/475. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Özervarlı, M. Sait, "Kadir Gecesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 24/124-125. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi sözlüğü.* Ankara: Yargı Yayınları, 2006.

Saydam, Abdullah. *Osmanlı Medeniyeti Tarihi.* İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.

Sezikli, Ubeydullah, "Temcîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/411. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

—. *Makamlarla Türk Din Mûsikîsi Eğitim Seti.* İstanbul: Dört Mevsim Yayınları, 2013.

Sönmez, Tugba Gönel, "Geleneksel Bayramların Halk Hayatındaki Rolü". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi 7* (2016), 144.

Şahin, Ahmed, "Osmanlı İstanbul'unda Dinî Mûsîki". *Büyük İstanbul Tarihi. Cilt 7*. İstanbul: TDV Yayınları, 2015.

Şeker, Mehmet, "Mevlid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/479. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Tanrıkorur, Cinuçen, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi.* Dergâh Yayınları. İstanbul, 2016.

Tekeli, Hamdi, "Regâib Gecesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/535. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Tulum, Mertol, *Temel Türkçe Sözlük*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1985.

Turabi, Fatih Koca- Ahmet Hakkı, "Câmi Mûsikîsi". *Türk Din Mûsikîsi El Kitabı,* Dü. Ahmet Hakkı Turabi. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.

Turhan, Fatma Sel, "18. Ve 19. Yüzyıl Osmanlı Resmî Törenlerinin Bosna Eyaletindeki Yansımaları". *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 6/2 (2017), 341.

Türer, Osman, «"Osmanlı Sarayında İcrâ Edilen Mevlid Merâsimi: Mevlid alayı". *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum II.* 2009, 359.

Uzun, Mustafa, "Kadir Gecesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/126. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Uzun, Mustafa, "Regâibiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/537. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Ünal, Halit, «"Berat Gecesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/475. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yavuz, Salih Sabri, "Miraç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/132. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Ziya Kazıcı, Mehmet Şeker, *İslam-Türk Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Ekler

Ek-1

Mevlid Merâsiminden bir kare (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi II. Abdülhamid albümü)



Ek-2

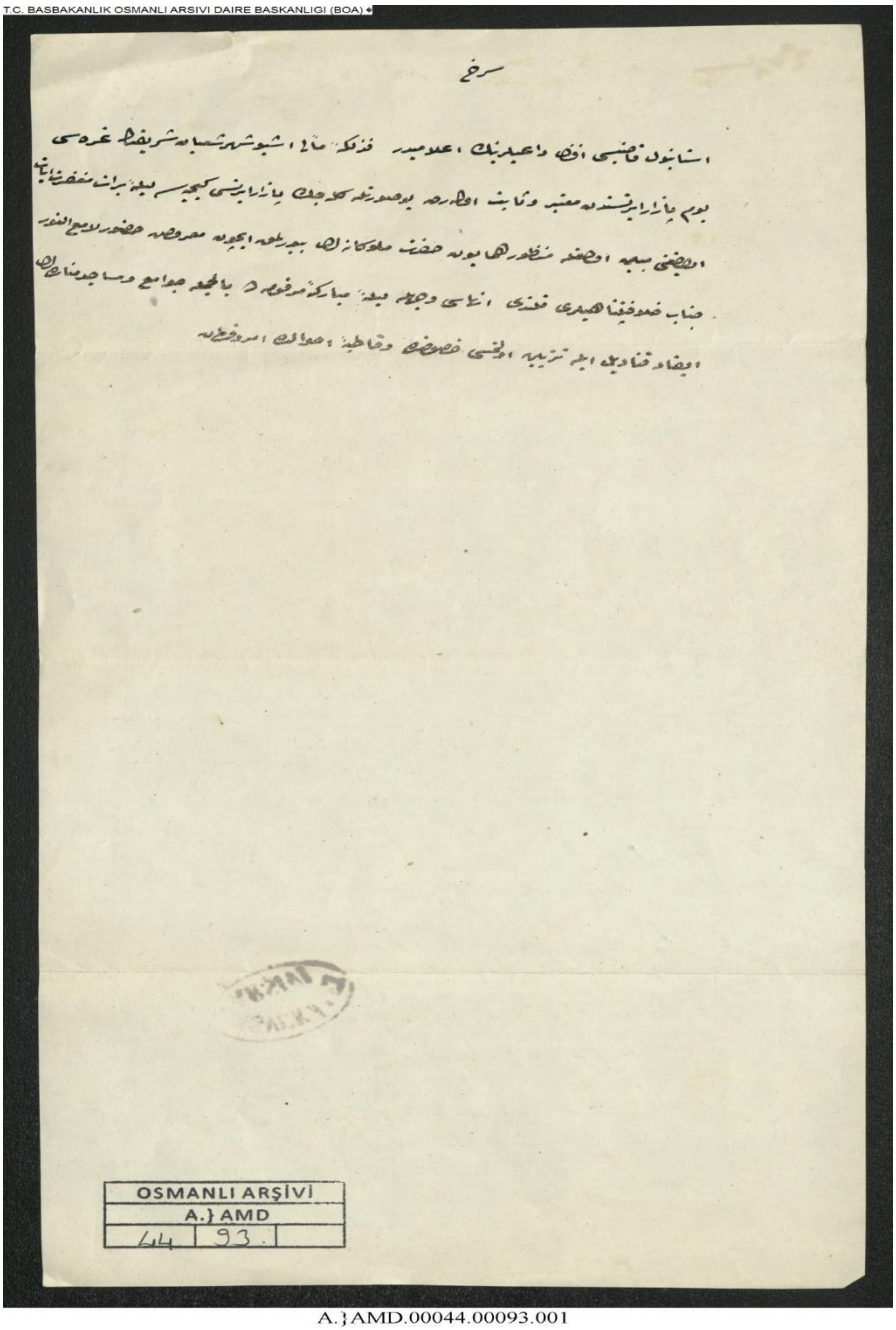
Drama'da icra kılınan bir tören resmi. (Osmanlı Arşivi, TFR.I.FTG. 00001.00038. 001. 1322. Z. 29.)



TFR.I.FTG.00001.00038.001

Ek-3

Berat Kandili'nde cami minarelerinin süslenip ışıklandırılması. (Osmanlı Arşivi, BOA. A.} AMD. 00044. 00093. 001. 1269. Ş. 09.)

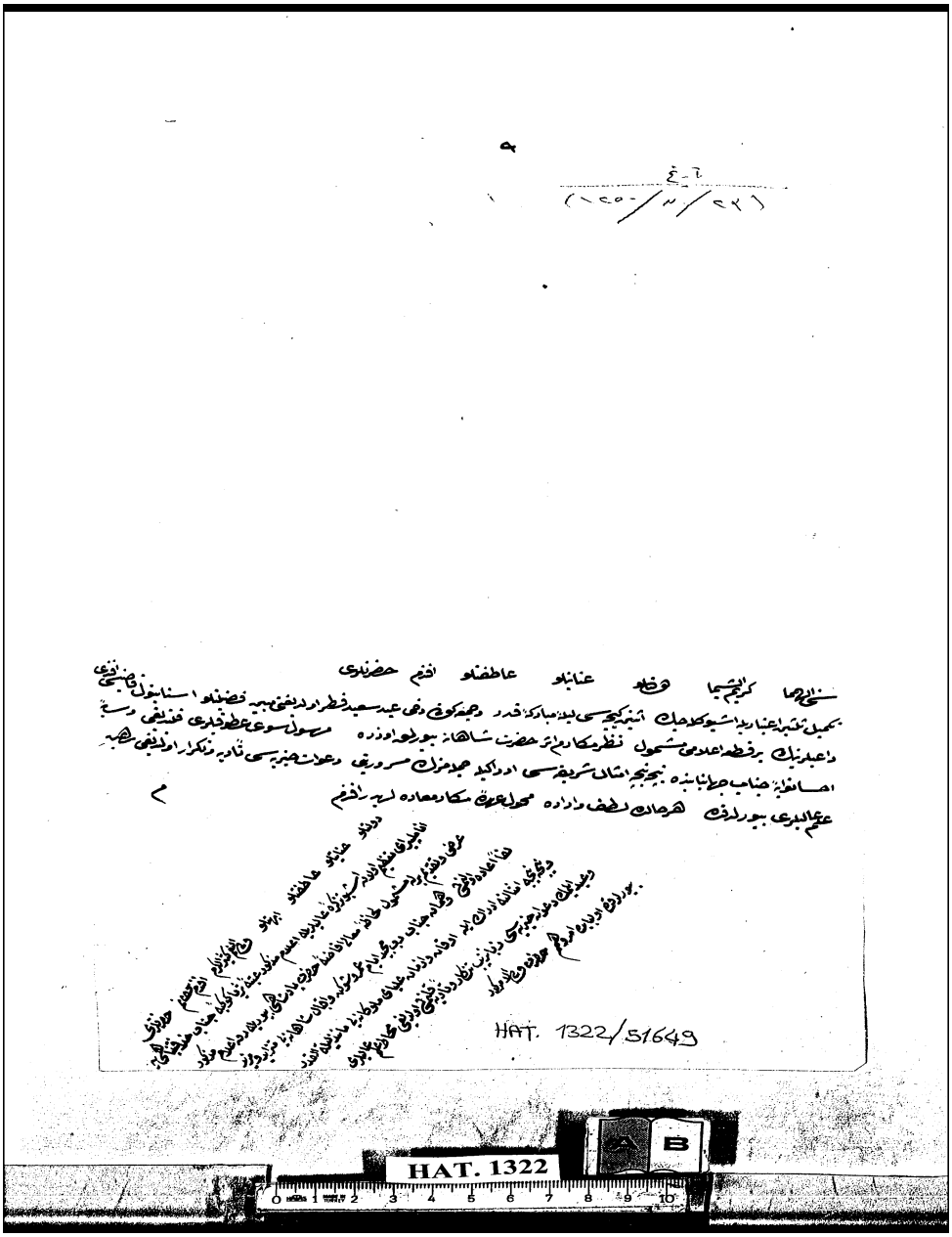


A.}AMD.00044.00093.001

İstanbul kadısı efendi dâilerinin î'lâmıdır. … işbu şehr-i şaban şerifinin ğaresi yevm pazartesinden muayyen ve sabit olarak bu sûretle gelecek pazartesi gecesi leyle-i berât mağfiret ayân olacağına beyân olmakla menzûr-u hümâyûna hazreti melûkâneleri buyurulmak için mâ'rûzû huzuru lamia cenâb-ı hilafetpenâhileri kılındı icrâsı veçhiyle leyle-i mübareke-i merfûeden bil cümle cevami' ve mesâcid minareleri îdâd-ı kenâdîl ile tezyin olunması hususunda … ehvalda emir ve ferman.

Ek-4

Kadir gecesi ve bayram günü icra edilecek merasime dair (Osmanlı Arşivi, BOA. HAT. 01322. 51649. 001. 1250. N. 23.)



Seniyyü'l-himamâ kerimu'ş-şiyemâ devletli, inâyetli, atâfetli efendim hazretleri

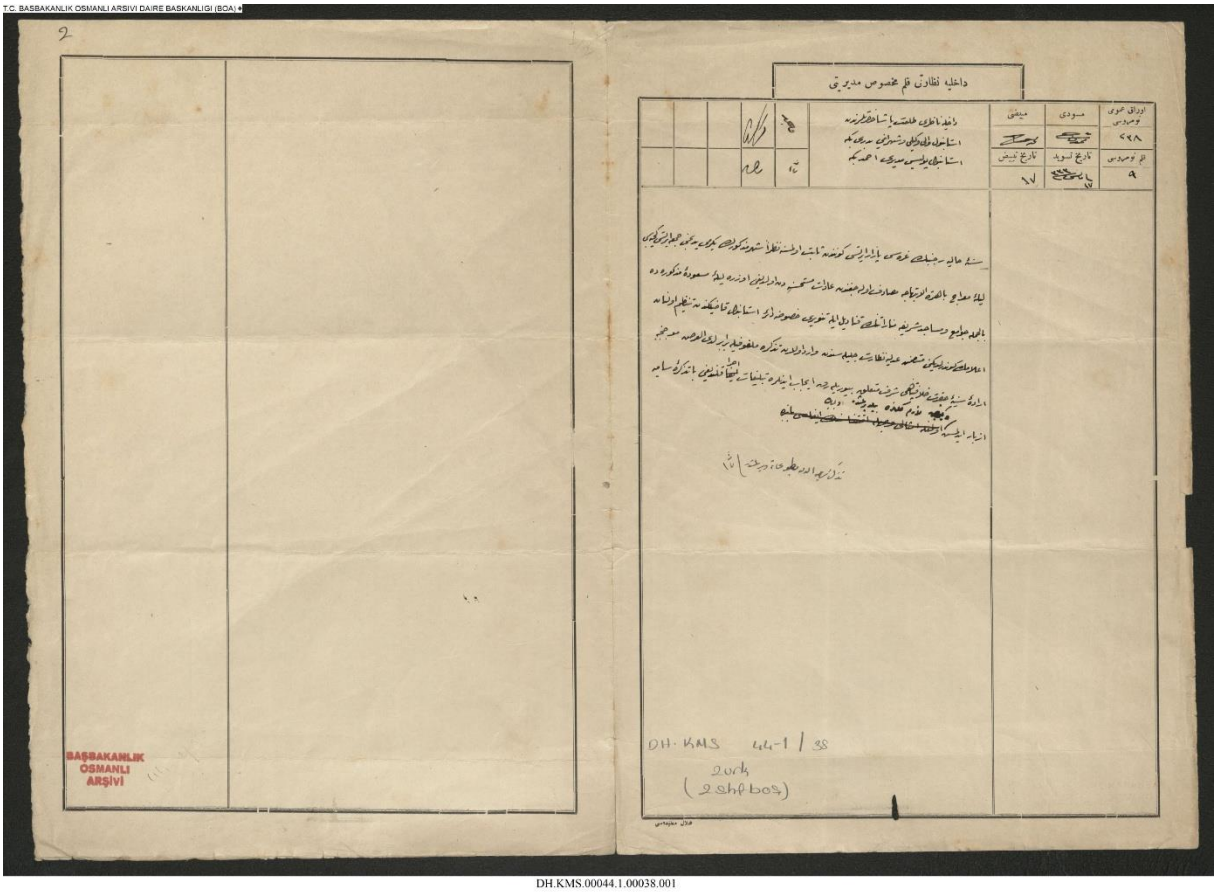
Tekmîl selsebir îtibârıyla işbu gelecek ayın gecesi leyle-i mübareke-i kadir ve cuma günü dahil iyd-i saîdî fıtr olduğuna mebniyyen faziletli İstanbul kadısı efendi dâilerinin bir kıta i'lâm-ı meşmûl nezâr mekârem eser hazreti şahane buyurulmak üzere mersûlu sû' atâfetleri kılındığı ve sâye-i ihsan vâye-i cenâb-ı cihân bânide nice nice âsân-ı şerifesi idrâkiyle cümlemizin mesrûruna dâvet-i haberiyyesi te'diye ve tekrar olunacağı alem âliyeleri buyuruldukta her halde lütûf ve irâde mahûl-u uhde-i mekârimâaddeleridir efendim.

Devletli, inayetli, atâfetli, ibhetli, veliyyü'l-neim kesîrü'l-kerim efendim sultanım hazretleri

Enâm pirâye tâzim olan işbu tezkire-i âliyeleri ile i'lam-ı mezkûr işbe-i süreyyâ kevkebe-i cenâb-ı hilafetpenâhiyyeye arz ve takdîm meşmûl lahzâ-i maâli ifade-i hazreti padişahı buyurularak i'lâm-ı mezkûr lef'en iâde olunmuş ve hemen cenâb-ı rabbi mecid eyyâm-ı ömrü şevket ve ikbâl ve şahâneleri mesrâyet ve mezîd ve nice nice emsâline idrak ile evkât ve ezmân ulyây-ı mulûkâneyi mânend-i leyleti'l kadir ve iyd eylemek daveti haberiyyesi zebânzîb tezâkûr ve tediye kılınmış olduğu muhâd-ı âlemi ulyâları buyuruldukta olbabda emir ve hem hazreti veliyyul emrindir.

Ek-5

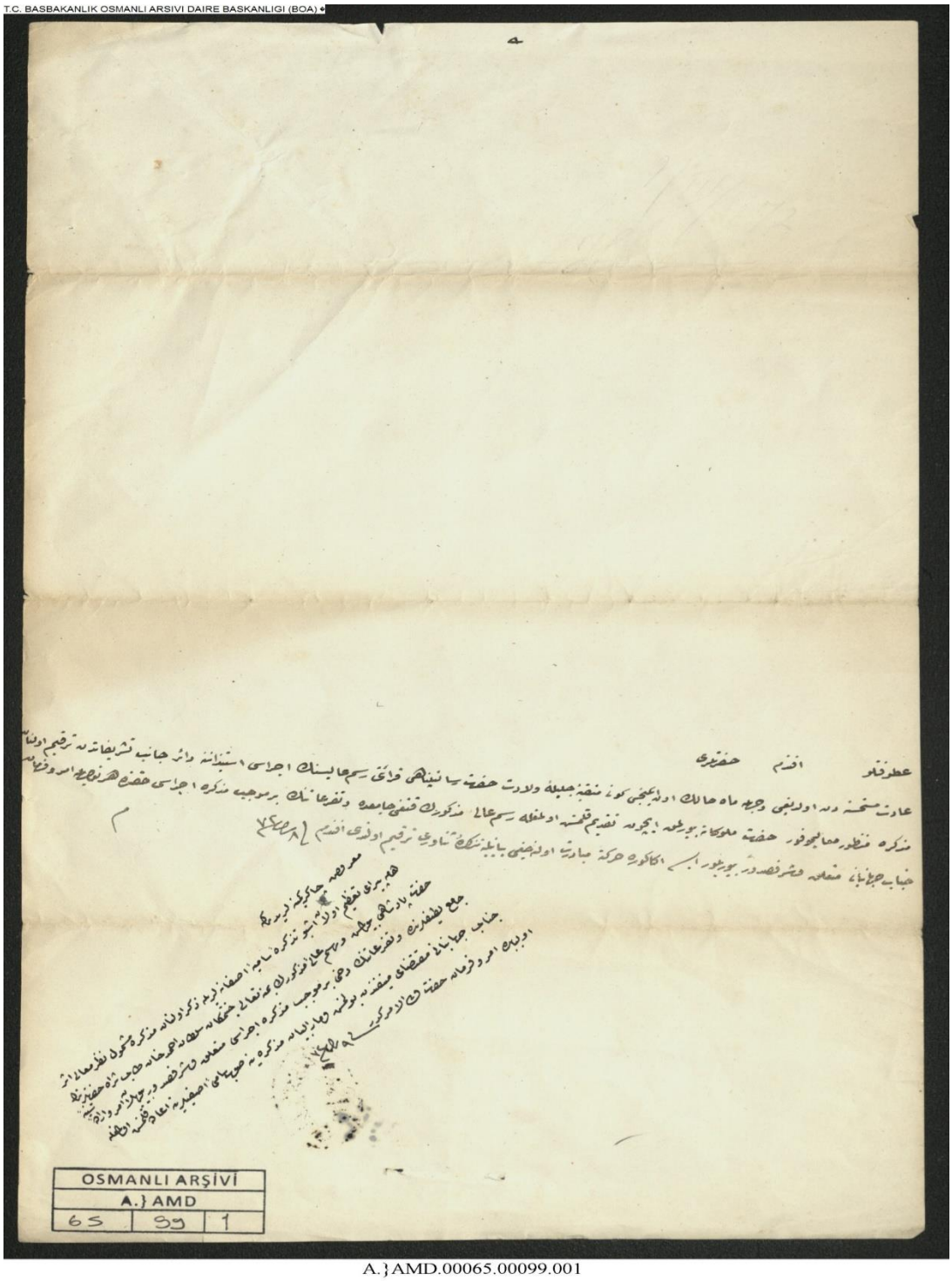
Miraç kandili münasebetiyle bütün camii ve mescid minarelerinin kandillerle donatılmasının tebliği. (Osmanlı Arşivi, BOA. DH. KMS. 00044-1. 00038. 001. 1335. B. 25.)



Sene-i haliye-i recebin ğeresi pazartesi gününden sabit olmasına nazâren şehr-i mezkûrûn yirmi yedinci cumartesi gecesi leyle-i mi'râc bâhizei-l ibtihâca müsâdıf olacağından âdât-ı müstehsineden olduğu üzere leyle-i mesûde-i mezkûrede bil cümle cevâmi' ve mesâcidi şerife minarâtının kenâdil ile tenvîri hususuna dâir İstanbul kadılığından tanzîm olunan i'lamın gönderildiğine mutedammin adliye nezâreti celilesinden vârid olan tezkire melğûfesiyle beraber ledyel arzın mucîbince irâde-i seniyye-i hazreti hilâfetpenâhi şerife muteallık buyurularak icab edenlere teblîğat icra kılındığı bu tezkere-i samiyye ezbâr edilmiş keyfiyet lazım gelenlere buyurulmuştur olbabda.

Ek-6

Mevlid Kandili merasiminin Sultan Ahmed Camii'nde yapılacağı. (Osmanlı Arşivi, BOA. A.} AMD. 00065. 00099. 001. 1272. Ra. 09.)



A.}AMD.00065.00099.001

Atûfetli efendim hazretleri

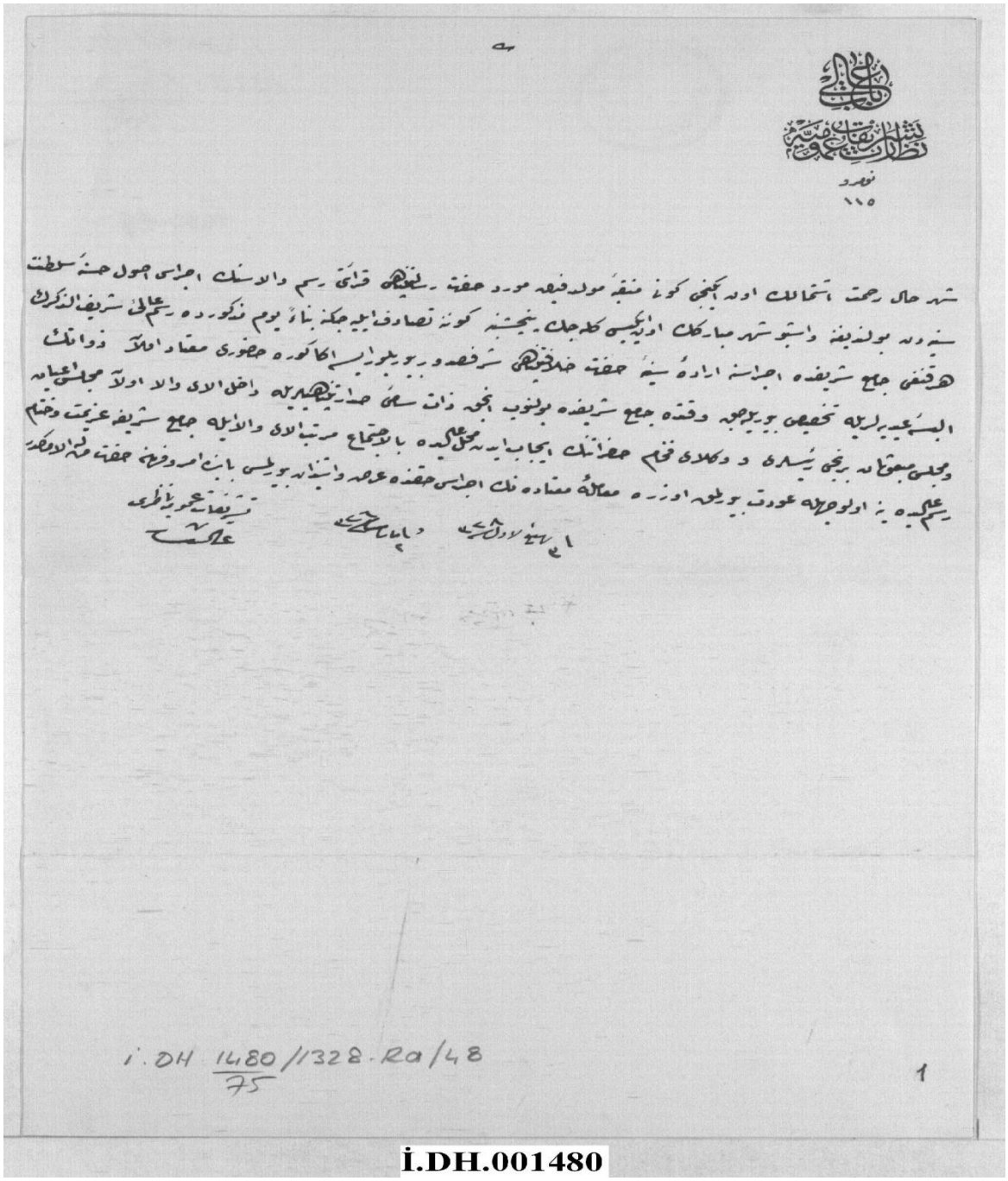
Adet-i müstehsineden olduğu vecihle mah halin on ikinci günü menkıbey-i celiley-i viladet hazreti risâletpenâhi kıraatı resmi âliyesinin icrâsı istîzânına cânib teşrîfattan terkîm olunan mezkûre menzûr meâlmufûr hazreti melûkane buyurulmak için takdim kılınmış olmakla resm-i âlî mezkûrun kılındığı camide ve tefriâtının bir mucib mezkûre icrâsı hakkında her ne vech ile emir ve ferman cenâb-ı cihanbâni muteallık ve şerefsudûr buyurulur ise ona göre herkes mubâderet olunacağı bâbıyla tezkireden senâvireyyi terkîm olundu efendim.

Ma'rûzû çâkerî kemîneleridir ki

… tazim olan işbu tezkire-i sâmiyye-i isfâneleriyle zikr olunan mezkûre meşmûl nazar meali eser hazreti padişahı buyurulmuş ve resmi âliyye-i mezkûrun bimen teala cennet mekan Sultan Ahmet Han tâb-ı serâh hazretlerinin camii latiflerinde tefriatının dahi bir mucib mezkûre icrâsı muteallık ve şerefsudûr buyurulan emir ve irâde-i tenbiyye-i cenâb cihanbâni muktezayı münifeden bulunmuş olbabda mezkûre yine samiyye-i sağîlerine iâde kılınmış olmakla olbabda emir ve ferman hazreti veliyyul emrindir.

Ek-7

Mevlid Kandili merasiminin yapılması. (Osmanlı Arşivi, BOA. İ. DH. 01480. 075. 001. 1328. Ra. 04.)



Şehr-i hal rahmet iştimalin on ikinci günü menkıbe-i mevlid … mevrud hazret-i risaletpenâhî kıraat-ı resmi valâsının icrası usûl-u hasene-i saltanat-ı seniyeden bulunduğundan ve işbu şehr-i mübarekin on ikisi gelecek perşembe gününe tesadüf eyleyeceğine binâen yevm-i mezkûrda resm-i âliye-i şerifi'l zekurun her kılındığı cami' şerîfinde icrâsına irâde-i seniyye-i hazreti hilafetpenâhî şerefsudûr buyurulur ise ona göre hazırlığı mû'tad olan zevâtın elbise-i i'diyeleriyle tahsis buyurulacak vakitte camii şerifte bulunup ancak zât-ı sâfi sadâretpenâhileriyle dahil âlây-ı vâla olan meclis-i âyân ve meclis-i mebûsan birinci reisleri ve vükelay-ı feğam hazerâtının îcab eden mahallı âliyede bila içtima mertebe âlâyı valâ ile camii şerife azimet ve hitam resmi âliyede yine ol vech ile avdat

buyurulmak üzere muamele-i mu'tâdenin icrâsı hakkında arz ve istîzân buyurulması bâbında emir ve ferman hazreti men lehul emrindir.

Ek-8

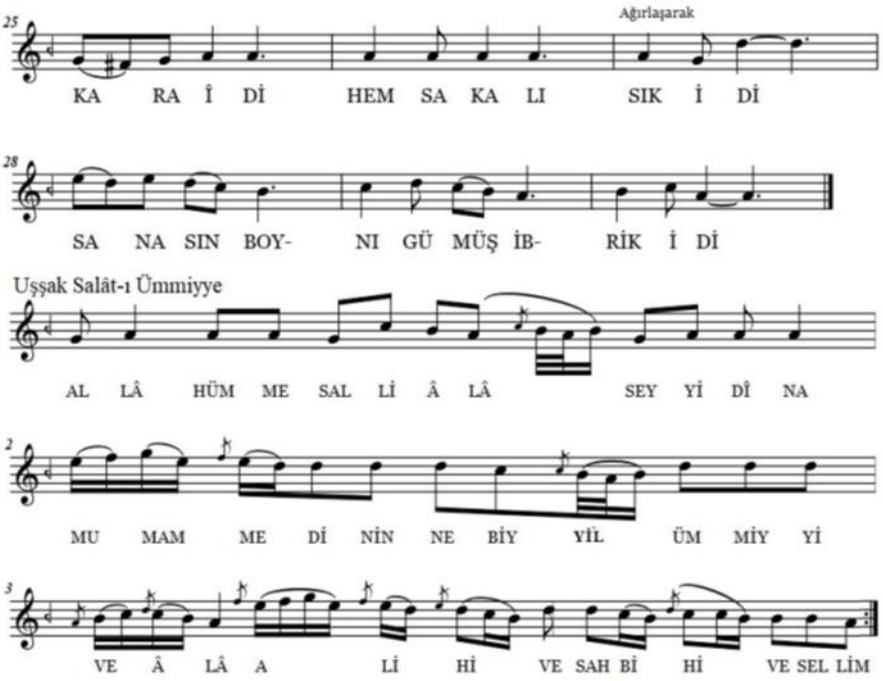
Mevlid kandillerinde icra edilen Ta'rîf bestesi (Beste: Fatih Koca)




25
ZÎ RÂ NÛ RUN Ö NÜ AR DI BİR O LUR
28
İ Çİ DI ŞI SÂ Hİ BÜT TED - BİR O LUR
31
O NUN İ ÇİN U YU SA GÖ ZÜ O NUN
34
U YU MAZ DI GÖN LÜ DER Ö- ZÜ O NUN
37
Ağırlaşarak
O NUN İ ÇİN AR ŞA FER ŞE ZEY Nİ Dİ
40
O NUN İ ÇİN SEY Yİ DÜL KEV- NEYN İ Dİ
Cumhur
Saba Salât-ı Ümmiyye
AL LÂ HÛ ME SAL Lİ Â LÂ SEY Yİ Dİ NÂ
2
MU HAM ME DİN NİN NE BİY YİL ÜM Mİ Yİ VE Â LÂ
3
Â Lİ Hİ VE SAH Bİ Hİ VE SEL LİM

BAHR-İ SÂNİ


Solo
SAL LU A LEY Hİ SAL LU A LEY Hİ
Ağırlaşarak
SAL LU A LEY Hİ SAL LU A LEY Hİ
Cumhur
HEM MÜ BÂ REK BÂ ŞI Î Dİ MÜS TE DÎR
CEB HE SÎ NİN SAT HI Î Dİ MÜS TE NÎR
GÖZ LE Rİ DE' CÂ İ Dİ Â' LÂ NA ZAR
SÜR ME LİY Dİ İN CE MÂ ZÂ- ĞAL BA SAR
HER GE CE SÜR- ME ÇE KER Dİ GÖ ZÜ NE
YAT TI ĞI VAKT RESM' İ Dİ KEN DÜ Zİ NE
KİR Pİ Ğİ U- ZUN KA ŞI ES- NÂ İ Dİ
KÂ BE KAV SEY- Nİ Dİ EV ED- NÂ İ Dİ


Ağırlaşarak
KA RA Î Dİ HEM SA KA LI SIK İ Dİ
SA NA SIN BOY- NI GÜ MÜŞ İB- RİK İ Dİ
Uşşak Salât-ı Ümmiyye
AL LÂ HÜM ME SAL Lİ Â LÂ SEY Yİ Dî NA
MU MAM ME Dİ NİN NE BİY YİL ÜM MİY Yİ
VE Â LÂ A Lİ Hİ VE SAH Bİ Hİ VE SEL LİM

BAHR-İ SÂLİS


Solo
SAL LU A LEY Hİ SAL LU A LEY Hİ
Ağırlaşarak
SAL LU A LEY Hİ SAL LU A LEY Hİ
♩= 112 Cumhur
PAR MA ĞI U- ZUN İ Dİ HEM ÇÜN KA LEM
NE KA DAR VAS - FEY LE SEM Â - CİZ KA LAM
Â YA SI YAS- SI İ Dİ YUM- ŞAK HA RİR
İL LE YA PIŞ MAZ DI Dİ BÂ - CU SE RİR
SAD RI VÂ Sİ' Dİ BE RÂ BER BAT TI NA
KİM NE Bİ LUR ZÂ Hİ Rİ NE BAT NI NE
VÂ Rİ Dİ GÖĞ- SÜN DE Bİ RAZ İN CE KIL
BİR KI LI KIRK YÂR VE KÂ Lİ İN CE KIL


25
Î Kİ ÇİG NİN- DE Bİ RAZ KIL VAR İ Dİ
28
İ Çİ DI ŞI DOP DO LU EN VÂR İ Dİ
31
HEM YA ĞIR NIN- DA CE LÂ DET HÂ TE Mİ
34
VÂR İ Dİ DER- LER Rİ SÂ LET HÂ TE Mİ
37
Ağırlaşarak
VÂR İ Dİ KEK- LİK YU MUR TA- SIN CA OL
40
GÜN DEN EZ HÂR- DI Rİ SÂ LET DE RA SUL
Rast Salât-ı Ümmiyye
AL LÂ HÜM ME SAL Lİ Â LÂ SEY Yİ Dİ NA MU HAM ME DI NIN NE BİY Yİ L
2
ÜM MİY Yİ VE Â LÂ Â Lİ Hİ VE SAH Bİ Hİ VE SEL LİM

2

BAHR-İ RABİ'Â


Solo ♩= 50
SAL LU A LEY Hİ SAL LU A LEY Hİ
Ağırlaşarak
SAL LU A LEY Hİ SAL LU A LEY Hİ
Cumhur
TER LE SE DÜR- LER DÖ KER Dİ TÂ NE LER
MÜŞG DEN_EL TÂ FÎ Dİ OL DÜR DÂ NE LER
ÖK ÇE SİN DE AZ İ Dİ LAH- Mİ O NUN
MU' TE DİL Dİ LAHM İ LE ŞÂH - MI O NUN
YÜ RÜ SE KUV- VET Lİ YÜ RÜR Dİ KA TI
AN SU ZUN GÖ - REN A LI R DI HEY BE Tİ
KİM O TUR SA MEC Lİ SİN DE BİR NE FES


22
GİT ME GE ET - MEZ Dİ ÖM RÜN- CE HE VES
25
SÖY LE SE GÂ- YET BE LİĞ İD- Tİ FA SÎH
28
SÖ Zİ NE SU - SUZ İ Dİ HIZR- U ME SİH
31
Ağırlaşarak
HÜL LE İ HAM- RÂ Gİ YER Dİ GÂH (I) GÂH
34
CÜB BE İ HAD- RÂ Gİ YER Dİ GÂH (I) GÂH
Hicaz Salât-ı Ümmiyye
AL LÂ HÜM ME SAL Lİ A LÂ SEY Yİ Dİ NÂ MU HAM ME Dİ NİN NE BİYİ YİL
2
ÜM Mİ Yİ VE A LÂ Â Lİ Hİ VE SAH Bİ Hİ VE SEL LİM
Solo Dua
Dİ VÂ NIN DA E Lİ BAĞ LI KU LUN DUR
2
YÂ RE SUL AL LAH YA ZI CI OĞ LU NA EY LE ŞE FÂ AT
3
O LA KİM DİL ŞAD

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 532-560, doi: 10.33931/dergiabant.1736298

Kuzey Irak Hurmal İlçesindeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları

Ottoman Period Tombstones in the Hurmal District of Northern Iraq

Ömer EROĞLU[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 08.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 18.08.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Hurmal İlçesi, Irak'ın Halepçe iline bağlı, Kuzey Irak'ın doğusunda yer alan, tarihi ve kültürel açıdan zengin bir yerleşimdir. Antik dönemlerden Osmanlı'ya kadar birçok medeniyetin egemenliğinde kalmış, bu süreçte farklı isimlerle anılmıştır. Osmanlı arşivlerinde "Tula Anber" olarak kaydedilen Hurmal, zamanla yaşanan kültürel ve dilsel değişimlerle bugünkü adını almıştır. İran sınırına yakın, Zagros Dağları'nın batısında, stratejik öneme sahip dağlık bir bölgede yer alır. Bu coğrafi konumu, Hurmal'ı hem askeri hem de kültürel açıdan önemli bir merkez haline getirmiştir. Hurmal Ulu Camii, Ebu Şemaman, Şeyh Süleyman ve Baba Navs mezarlıkları, bölgenin zengin kültürel mirasının örneklerindendir. Bu mezarlardaki Arapça ve Farsça kitabeler, çeşitli hat türleriyle işlenmiş olup, mezar taşları üzerinden toplumsal statü ve dini kimlik hakkında önemli bilgiler edinilmektedir. Mezarlıkların ayrıntılı belgelenmesi ve korunması, Osmanlı kültürel mirasının gelecek nesillere aktarılması açısından büyük önem taşır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Sanatları, Hurmal, Halepçe, Kuzey Irak, Osmanlı Dönemi, Mezar Taşları, Kültürel Miras.

&

Abstract: Hurmal District, located in the eastern part of Northern Iraq and affiliated with Iraq's Halabja province, is a settlement rich in historical and cultural heritage. From antiquity onwards, the region has been ruled by various civilizations, including the Medes, Sasanians, Islamic dynasties, and the Ottomans, and has been known by different names throughout history. In Ottoman archives, Hurmal appears as "Tula Anber," a name that gradually evolved into its current form due to cultural and linguistic changes. Geographically, Hurmal is situated in the western foothills of the Zagros Mountains, near the Iranian border, in a strategically important and rugged area. These features have made Hurmal a significant center both militarily and culturally throughout history. The Hurmal Grand Mosque, Ebu Shemaman, Sheikh Suleyman, and Baba Navs cemeteries are tangible reflections of the region's rich cultural heritage. The gravestones in these cemeteries, inscribed in Arabic and Persian using various scripts, offer valuable insights into social status, religious identity, and the historical character of Hurmal. The detailed documentation and preservation of these cemeteries are of great importance for passing Ottoman cultural heritage in Northern Iraq to future generations.

Keywords: Islamic Arts, Hurmal, Halabja, Northern Iraq, Ottoman Period, Gravestones, Cultural Heritage.

Atıf/Cite as: Eroğlu, Ömer. "Kuzey Irak Hurmal İlçesindeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 532-560. doi: 10.33931/dergiabant.1736298

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Ömer Eroğlu, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, omer.eroglu@ibu.edu.tr

1. Giriş

Kuzey Irak'ın doğusunda, Halepçe iline bağlı olarak konumlanan Hurmal ilçesi, bölgenin tarihî ve kültürel açıdan en önemli yerleşimlerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Derin köklere sahip geçmişi, çok katmanlı kültürel dokusu ve stratejik coğrafi konumu ile Hurmal, tarih boyunca farklı medeniyetlerin ve siyasi yapıların etkisi altında, idari ve kültürel değişimlere sahne olmuştur. Antik çağlardan İslami döneme ve Osmanlı idaresine kadar süren bu süreçte bölge, siyasi, idari ve dini anlamda önemli roller üstlenmiş, bölgesel dinamiklerin şekillenmesinde merkezi bir unsur olmuştur. Hurmal'ın tarihine ilişkin yazılı kaynaklar sınırlı olsa da elimizdeki sözlü kaynaklar, arkeolojik bulgular ve mezar taşı epigrafisi, bu yerleşimin köklü ve çok katmanlı bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle Medler, Sasani İmparatorluğu ve İslami dönemlere ait çeşitli bulgular, Hurmal'ın, bölgenin idari ve kültürel merkezlerinden biri olarak öne çıktığını kanıtlamaktadır. Osmanlı idaresi öncesinde "Tula Anber" olarak bilinen bölge, Osmanlı arşivlerinde de bu adla kayıtlara geçmiştir. 16. yüzyıldan itibaren "Tula Anber Kazası" olarak bilinen bu bölge, dönemin Şehrizor vilayetinin nahiyeleri (malabandi) arasında yer almıştır. 19. yüzyılda idari olarak Süleymaniye Sancağı'na bağlanan Hurmal, 1925 yılına dek nahiye olarak varlığını sürdürmüştür. Günümüzde ise bu yerleşim, ilçe statüsüne sahiptir.

Bölge adının kökenine ilişkin etimolojik yorumlar, Hurmal'ın tarihsel kimliği ve toplumsal belleğiyle yakından ilişkilidir. Medler döneminde "Hurmad" (Medlerin Güneşi) olarak anıldığı rivayet edilen Hurmal'ın, yazılı ve arkeolojik veriler ışığında, Kuzey Irak'taki yerleşim gelenekleri, kültürel çeşitlilik ve mezar taşı sanatı bakımından önemli bir odak noktası olduğu anlaşılmaktadır.

Bu makale, Hurmal ilçesinin tarihsel arka planını, adlandırma süreçlerini ve bölgenin mezar taşı geleneğini arkeolojik, epigrafik ve sanatsal veriler ışığında incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece Hurmal ve çevresinin hem bölgesel tarih içindeki yerinin hem de kültürel mirasın korunmasında taşıdığı önemin ortaya konulması hedeflenmektedir.

2. Hurmal İlçesi

2.1. Hurmal'ın Coğrafi Konumu

Hurmal (Fotoğraf No: 1), Kuzey Irak'ın doğusunda, İran sınırına yakın bir bölgede, Zagros Dağları'nın batı eteklerinde ve dağlık, engebeli bir arazi üzerinde yer almaktadır. Kuzeyde Penjwîn, doğuda Şehrizor ovası, batıda İran sınırı, güneybatıda Byara, güneydoğuda Şirvan ve batıda Halepçe şehir merkeziyle komşudur[2]. Hurmal, deniz seviyesinden yaklaşık 576 metre yüksekliktedir ve bu topografik yapı, bölgenin mikroklima özelliklerini de belirler. Dağlık yapı ve iklimin etkisiyle yaz aylarında yüksek sıcaklık farkları, kış aylarında ise kar yağışı ve soğuk hava hâkimdir.[3]



Fotoğraf No: 1. Hurmal İlçesi'nin Genel Görünümü

[2] Cemal Baban, *Usul esmā' el-mudun ve el-mawāqi'el-'Irāqiyya* (Bağdat: Şia Kitap Yayınevi, 1986), 104.

[3] İbrahim Hacı Zalami, *Xurmalê lêkolîneweyekî sosyo-antropolojîkî*, (Süleymaniye: Kültür Yayınevi, 2008) 272-273.

2.2. Hurmal'ın Adı ve Tarihsel Yolculuğu

Hurmal, tarih boyunca birçok medeniyetin idari ve kültürel yapısında önemli roller üstlenmiş, çok katmanlı bir geçmişe sahip yerleşim yerlerinden biridir. Bölgenin adı ve idari statüsü, egemen olan devletler ve yerel toplulukların etkisiyle farklı dönemlerde değişiklik göstermiştir. Hurmal isminin kökenine ilişkin çeşitli görüşler ve rivayetler mevcuttur. Sasani döneminde bölge, "Nim Azra" adıyla özel statüye sahip bir idari yerleşim olarak anılmıştır.[4] Osmanlı dönemine ait belgelerde ise Hurmal, "Tula Anber" adıyla kaydedilmiş olup, bu adlandırmanın muhtemelen eski bir Türkî veya Farsça "Tula Amar" (Uzun Ambar) ifadesinden türediği düşünülmektedir.[5] Ayrıca, "Anber Hatun" adlı bir kadın hükümdarın bölgeye 13 yıl boyunca hükmetmiş olması nedeniyle bu ismin verildiği de rivayet edilmektedir.[6] Bir diğer görüşe göre, Farsçada "Hur/Khur" (خور) "güneş", "mal" ise "ev, yurt, mülk" anlamına gelmekte olup, "Hurmal" ismi "Güneşin yurdu" veya "Güneşli yer" şeklinde yorumlanmaktadır.[7] Bazı araştırmacılar ise bu ismin "Khur+Mād" birleşimiyle "Med Güneşi" olarak da değerlendirilmesini önermektedir. Alternatif bir halk etimolojisine göre ise Hurmal adı, "Khul-e Mar" (Yılan Oyuğu) biçiminde halk arasında telaffuz edilmiş ve zamanla bugünkü formunu almıştır.[8]

Bölgedeki arkeolojik ve tarihî bulgular, Hurmal'ın antik çağlardan itibaren sürekli bir yerleşim alanı olduğunu göstermektedir. Hurmal yakınlarındaki Tula Ambar adlı kale, MS 15. yüzyıla kadar Erdebil sınırlarında stratejik bir savunma noktası olarak kullanılmıştır. Bazı araştırmacılar, Hurmal'ın antik Lulubi halkının başlıca yerleşimlerinden biri olduğunu ve bu topluluğun MÖ 3. binyıldan itibaren bölgede yaşadığını ileri sürmektedir.[9] Medler dönemine ait arkeolojik bulgular, çeşitli boyların bölgeye yerleştiğini ve Hurmal'ın Med kültürünün oluşumunda etkili bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.[10] İslamiyet'in bölgeye gelişiyle birlikte Hurmal, önce Emevîler, ardından Abbasîler döneminde hilafetin doğu vilayetlerinden biri olarak hem siyasi hem de dini açıdan merkezi bir rol üstlenmiştir. Selçuklular, Atabekler ve Osmanlılar döneminde de bu önemini korumuştur.[11] Osmanlı yönetiminde Hurmal, 16. yüzyıldan itibaren "Tula Anber Kazası" adıyla anılmış ve Şehrizor vilayetinin bir nahiyesi (malabandi) olarak kayıtlara geçmiştir.

19. yüzyılda ise Süleymaniye Sancağı'na bağlanarak nahiye statüsüne kavuşan Hurmal, bu konumunu 1925 yılına kadar sürdürmüştür. Bu süreçte Hurmal, idari merkez olmasının yanı sıra tarımsal üretim, vergi toplama, asayişin sağlanması ve adaletin tesisi gibi toplumsal ve ekonomik işlevlerle de öne çıkmıştır.[12] Osmanlı arşiv kayıtlarında, bölgenin yerleşim yapısı, demografik özellikleri ve önde gelen aileleri ayrıntılı şekilde belgelenmiştir. Ayrıca, merkezi otorite ile yerel aşiretler arasında yaşanan güç mücadeleleri de bölgenin toplumsal dinamiklerini ve yönetim biçimini şekillendirmiştir.[13]

Tüm bu tarihsel süreçler ışığında Hurmal, eski uygarlıklardan Osmanlı dönemine kadar uzanan çok katmanlı yapısıyla sadece yerel değil, bölgesel ölçekte de stratejik, idari ve kültürel bakımdan özgün bir yerleşim merkezi olarak öne çıkmaktadır. Arkeolojik bulgular, yazılı kaynaklar ve sözlü geleneklerin birlikte değerlendirilmesi, Hurmal'ın tarihsel süreklilik ve dönüşüm açısından ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.[14]

---

[4] Kemal Nuri Maruf, *Hendêk Şwenewarî Derînî Ber le Mezû û Mezûwey Kurdistan,* (Süleymaniye: Kültür Yayınevi, 2010), 261.
[5] Abdurrezak Muhammed Abdurrahman, *Serbûrdiyekî Hewraman û Serdanîyekî Tewîle* (Tahran: 2005), 1326.
[6] Zalami, *Xurmalê lêkolîneweyekî sosyo-antropolojîkî*, 11.
[7] Dildaş Mustafa, Tûle Anberî Mezû û Xurmalê Emrîwe, *Halk dergisi*, 74, (Temmuz 2003), 30-37.
[8] Hakîm Mela Salih, *Helebce le Amîzî Mezûda*, (Süleymaniye: Yekem Yayınevi, 2011), 53.
[9] Taha Fuat Safer Bakir, *el-Murşid ila Mawatin el-Âsâr ve el-Hadâra, (el-Rihla el-Sadisa Baghdad-Halabja),* (Bağdat: Halk sanatları ve halk kültürleri yayınevi, 1966), 15-16.
[10] Hüsameddin Ali Galip Neqşbendî, *Şarezûr û Luristanî Bakur le Sedekanî Nawerast*, (Süleymaniye: Şehrizor Yayınevi, 2008), 115.
[11] Derviş Yusuf Hasan, *El-Asira El-Şahrazûriyya ve Davruhâ El-Siyâsî ve El-Hadarî (H.489-630), (Erbil: Selahaddin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans Tezi, 1998),* 4,6.
[12] Mustafa, *Tûle Anberî Mezû û Xurmalê Emrîwe*, 30-37.
[13] Süleymaniye yılığı, *Hurmal, (*Süleymaniye: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 2001), 117.
[14] Süleymaniye Belediyesi, *Hurmal Turizm Rehberi*, (Süleymaniye: Belediye Yayınevi, 2004) 10.

3. Osmanlı Dönemi Hurmal Mezar Taşlarının Sanatsal ve Epigrafik Özellikleri

Hurmal'da Osmanlı döneminin en belirgin izleri, mezar taşı sanatında ve kitabe geleneğinde kendini göstermektedir. Bu döneme ait mezar taşlarında; Osmanlı hat sanatının etkileriyle işlenmiş Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi ifadeler, "Bey", "Han" ve "Zade" gibi toplumsal statüyü belirten unvanlar dikkat çeker. Ayrıca, Anadolu'daki mezar taşı üslubuna yakın olarak rozet, gül, çiçek, kemer ve mihrabiye gibi motifler ile sülüs, nestâlik ve nesih hat türlerinde yazılmış dualar, ayetler ve övgü sözleri öne çıkar. 18. ve 19. yüzyıllara tarihlenen bu mezar taşları, Osmanlı dönemine özgü tipolojiyi ve taş işçiliğini yansıtırken, üzerlerindeki hat ve süsleme detayları da klasik Osmanlı estetiğinin yerel yorumunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca, özellikle Kadirî ve Nakşibendî tarikatlarına ait semboller, bu mezar taşlarında belirgin biçimde görülmektedir.

4. Hurmal Sınırları İçindeki Mezarlıklar

Hurmal Nahiyesi sınırları içinde yer alan Ulu Camii, Ebu Şemaman, Şeyh Süleyman ve Baba Naus mezarlıkları, bölgenin tarihî ve kültürel mirasını yansıtan önemli defin alanlarıdır. Bu mezarlıklarda, genellikle Osmanlı dönemi özellikleri taşıyan mezar taşları yer almaktadır. Taşlar üzerinde Arapça ve Farsça kitabeler bulunmakta; sülüs, nesih, nestâlik ve ta'lik hatlarıyla yazılmış dualar, unvanlar ve ölüm tarihleri dikkat çekmektedir. Bu dört mezarlık, Hurmal'da mezar taşı sanatının yerel yorumlarını bir bütün olarak yansıtmaktadır.

4.1. Hurmal Ulu Camii Mezarlığı

Ulu Camii (Fotoğraf No: 2), Hurmal İlçesi'nin merkezinde yer almaktadır. 16. yüzyıl yarısına kadar Osmanlı döneminde aktif olarak kullanıldığı bilinen yapının, günümüze yakın tarihlerde tümüyle yıkıldığı anlaşılmaktadır. Mevcut durumda, kitabesi olmayan yapının, ilk inşasının İslam'ın erken fetih dönemine kadar dayandırılabileceği görüşü hâkimdir. Ayrıca, Emevi ve Abbasi dönemlerinde restorasyon süreci geçirdiği ve bazı kaynaklarda Atabegler döneminde inşa olunduğuna dair bilgiler mevcuttur. Caminin bölgedeki yerel beyliklerden biri olan Babani Beyliği'nden Selim Bey tarafından yaptırıldığı ve Osmanlı döneminde Yavuz Sultan Selim'in bölgeye yaptığı sefer sürecinde onarıldığı bilgisi de mevcuttur.[15]



Fotoğraf No: 2. Hurmal Ulu Camisi

Mezarlık, caminin güney kısmındaki minarenin yanında ve ana giriş kapısının solunda yer alan, dikdörtgen planlı kapalı bir odadan oluşmaktadır (Fotoğraf No: 3). Bu oda, caminin eski yapısının bir parçası olarak inşa edilmiştir ve farklı dönemlerde cami yenilendiğinde burası da çeşitli onarımlar görmüştür. Son yenilemeden önce, caminin yeniden inşası amacıyla yıkılmadan önce bu odanın duvarları taş ve kerpiçten yapılmıştır; yüksekliği 4,20 m, duvar kalınlığı ise 72 cm'dir. Odanın üst örtüsü artık yoktur. Odaya doğu tarafından açılan, yüksekliği 2,10 m ve genişliği 99 cm olan bir kapıdan girilmektedir.

[15] Cevad Mecid, Rizgar, (2023), *Şwenewarakanî Navçey Sengaû û Gorakanî Gundî Camrez, (Süleymaniye: Süleymaniye Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans Tezi, 2023),* 108.

Mezar taşlarının üzerindeki yazı ve motifler, bu mezarların 19. yüzyıl ortalarına kadar uzandığını göstermektedir. Tespit edilen en eski H. Recep 1239/M. Mart 1824, en yenisi ise H. 1246/ M. 1830-31 tarihlidir.[16] Mezar taşlarının çoğu Musa Bey'in ailesine aittir.



Fotoğraf No: 3. Hurmal Ulu Camii Mezarlığı

4.1.1. Mezar Taşları

4.1.1.1. İsmail Bey Oğlu Abdullah Bey'in Mezar Şahidesi

Çizim No: 1

Fotoğraf No: 4

Tarih: H. Recep 1239/M. Mart 1824

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen

Ölçüler: 0,55× 0,38 m

Yazı Dili: Arapça

Yazı Türü: Celi Sülüs

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

Ön Yüzü:

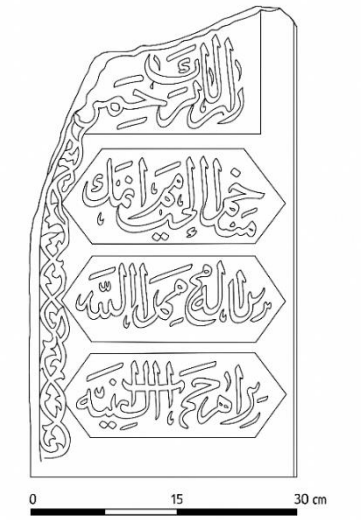
المبرور تاب ثراه جعل مثواه أعنى به عبدالله بيك ابن المرحوم إسمعيل بيك قد توفى في شهر رجب المرجب في سنة ١٢٣٩

Hayırla anılan, merhum İsmail Bey'in oğlu Abdullah Bey, 1239 yılı Recep ayında (M. Mart 1824) vefat etmiştir. Allah mekânını cennet, toprağını pâk eylesin.

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen formda olup üst kısmı kırık ve eksiktir. Beyaz mermerden yapılmış olan mezar taşı, dikey olarak konumlandırılmıştır. Gövdenin ön yüzünde, dört yatay satır halinde celi sülüs hatla yazılmış Arapça bir kitabe bulunmaktadır. Yazı satırları, hafifçe dışbükey kartuşlar içerisine yerleştirilmiş ve satır araları belirgin şekilde ayrılmıştır. Kitabenin her iki yanındaki bordürler ise zarif kıvrık dallardan oluşan rûmî motiflerle süslenmiştir. Genel süsleme anlayışı yazı merkezli olup, bordürdeki bitkisel motiflerle sade fakat zarif bir görünüm elde edilmiştir. Kırık ve eksik bölümlerine rağmen ana kompozisyon ve kitabe büyük ölçüde okunabilir durumdadır. Arka yüzey ise herhangi bir süsleme unsuruna yer verilmeden yalın bir şekilde bırakılmıştır.

[16] Abdurrakip Yusuf, *Hudud Kurdistan el-Janubiyya tarihiye ve coğrafiye*, (Süleymaniye: Şivan Yayınevi, 2005) 461.



Çizim No: 1. İsmail Bey'in Oğlu Abdullah Bey'in Baş Şahidesinin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 4. İsmail Bey'in Oğlu Abdullah Bey'in Baş Şahidesinin Ön Yüzü

4.1.1.2. Abdullah Bey Oğlu İhsan Muhammed'in Mezarının Baş Şahidesi

Çizim No: 2

Fotoğraf No: 5

Tarih: H. 1246/ M. 1830-31

Malzeme/Form: Mermer; düşey dikdörtgen.

Ölçüler: 0,41× 0,41 m

Yazı Dili: Arapça

Yazı Türü: Celi Sülüs

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

Ön Yüzü:

Orta:

الاحسان محمد ابن المرحوم المبرور عبدالله بيك غفر الله لهما في سنة ١٢٤٦

Rahmete kavuşmuş ve hayırla anılan Abdullah Bey'in oğlu İhsan Muhammed, Allah her ikisini de bağışlasın. H. 1246/M. 1830-31 yılında vefat etmiş.

Sol:

اللهم انت ربي لا اله الا انت

Allah'ım! Sen benim Rabbimsin. Senden başka ilah yoktur.

Sağ:

انه لايغفر الذنوب الا انت يا ارحم الراحمين

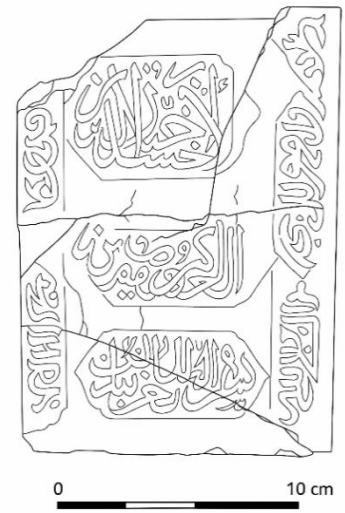
Şüphesiz günahları senden başka bağışlayan yoktur. Ey merhametlilerin en merhametlisi.

Süsleme/Tanım:

Şahide düşey dikdörtgen gövdeli olup, gövdenin ön yüzünde üç satır halinde celi sülüs hatla yazılmış kitabe yer alır. Kitabe alanı, köşe kartuşları ve kenar bordürleriyle belirgin şekilde çerçevelenmiştir. Şahidenin bazı bölümlerinde kırık ve eksiklikler bulunmasına rağmen, ana kompozisyon büyük ölçüde korunmuştur.

Satırlar ve köşe kartuşları simetrik bir düzenle taşa işlenmiş, köşe kartuşlarında ise sade, stilize bitkisel motifler kullanılmıştır. Bordür ve kartuşlardaki bezemeler, yazının ana unsurunu ön plana çıkaracak şekilde sade tutulmuştur.

Genel olarak, süsleme ağırlıklı olarak yazı ve ince bitkisel motiflerle sınırlı olup, mimari detaylar ve epigrafik kompozisyon ön plandadır. İşçilik kalitesi ve kompozisyonu, dönemin mezar taşı sanatındaki üslup ve bezeme anlayışını yansıtmaktadır. Şahidenin arka yüzey sade bırakılmış, herhangi bir yazı veya süsleme unsuruna yer verilmemiştir.



Çizim No: 2. Abdullah Bey Oğlu İhsan Muhammed'in Baş Şahidesinin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 5. Abdullah Bey Oğlu İhsan Muhammed'in Baş Şahidesinin Ön Yüzü

4.1.1.3. Abdullah Bey Oğlu İhsan Muhammed'in Mezarının Ayak Şahidesi

Çizim No: 3

Fotoğraf No: 6

Tarih: H. 1246/ M. 1830-31

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen

Ölçüler: 0,44× 0,42 m

Yazı Dili: Arapça ve Farsça

Yazı Türü: Celi Sülüs ve Nestâlik

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

Ön Yüzü:

Orta:

هرجا گلی ا ..... هرجا دلی است کوره حدد هرجا که گر بفرض شاد مان کنی دلی از مرگ دوست رنجه نا شاد کرده

Her nerede bir gül varsa……. Her nerede bir kalp varsa, o, demircinin ocağı gibi yanar. Nerede ağladıysak, kalbimizi orada neşelendirdik. Ama bir dostun ölümü kalbimize üzüntü ve kaygı vermiştir.

Sol:

الله لا اله الا هو الحي القيوم .....

Allah, kendisinden başka hiçbir ilâh olmayandır. Diridir, kayyumdur.

Sağ:

السماوات والأرض ولا يوده حفظهما وهو العلي العظيم فالله خير حافظا وهو ارحم الراحمين

Gökleri ve yeri koruyup gözetmek O'na güç gelmez. Yücedir ve büyüktür. Allah en hayırlı koruyucudur. O, acıyanların en merhametlisidir.

Yan sağ:

يا غني، يا مغني، يا مانع، يا ضار، يا نافع، يا نور، يا هادي، يا بديع، يا باقي، يا وارث، يا رشيد، يا صبور

Ey Hiçbir Şeye Muhtaç Olmayan, Ey Zenginleştiren, Ey Her Şeye Engel Olan, Ey Zararı Dilediğine Veren, Ey Fayda Veren, Ey Her Şeyin Aydınlatıcısı, Ey Doğruya İleten, Ey Eşi Benzeri Olmayan, Ey Baki Olan, Ey Varis Kalan, Ey Doğruya Yönelten, Ey Çok Sabırlı olan.

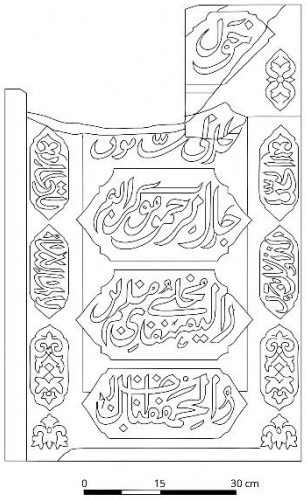
Yan sol:

يا مجيب، يا واسع، يا حليم، يا ودود، يا مجيد، يا شهيد، يا باعث، يا حق، يا وكيل، ياقيو م

Ey Dualara Cevap Veren, Ey Sonsuz Kudret Sahibi, Ey Sabırlı, Acele ve Kızgınlıkla Muamele Etmeyen, Ey Çok Seven, Ey Yüce, Ey Şahit, Ey Dirilten, Ey Hak, Ey Vekil, Ey Her Şeyi Ayakta Tutan.

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen gövdeli olup, üst kısmı kırıktır. Ön yüzünde, merkezde büyük bir yazı kartuşu ve çevresinde dört köşe kartuşu yer alır. Tüm kitabeler celi sülüs ve nestâlik hatla, girift ve istifli olarak işlenmiştir. Köşe kartuşlarının ve kenar bordürlerinin içi, ince kıvrımlı rûmî ve stilize palmet motifleriyle bezenmiştir. Süsleme elemanları, Şahidenin genelinde zarif ve simetrik bir düzen içinde kullanılmıştır. Yazı ve bezeme dengeli bir şekilde bütünleşmiştir. Arka yüzey, hiçbir süsleme veya motife yer verilmeden yalın halde bırakılmıştır.



Çizim No: 3. Abdullah Bey Oğlu İhsan Muhammed'in Ayak Şahidesinin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 6. Abdullah Bey Oğlu İhsan Muhammed'in Ayak Şahidesinin Ön Yüzü

4.1.1.4. İsimsiz Mezar Şahidesi

Çizim No: 4

Fotoğraf No: 7

Tarih: Osmanlı Dönemi (19. yüzyıl)

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen Gövdeli ve Sivri Kemerli

Ölçüler: 0,92× 0,34 m

Yazı Dili: Arapça ve Farsça

Yazı Türü: Nesih

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

Ön Yüzü:

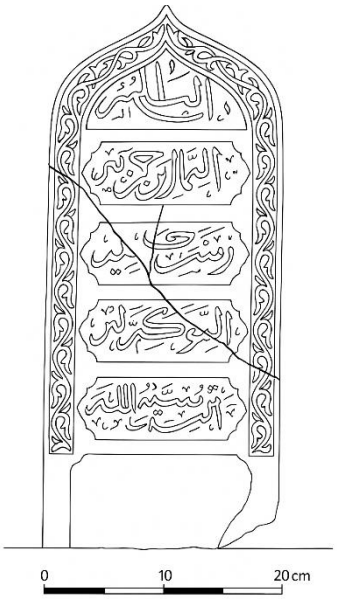
البقاء لله تعالی ای بدر ماند گی مرا تو پناه آمدم بر درت ای کریمی و غافر ای کریم عفو کن مرا تو گناه رب إغفر لعبدك المذنب یا عفو یا غفور یا رباه

Anlamı: Baki olan yalnızca Yüce Allah'tır. Ey çaresizliğimin sığınağı, Kapına geldim ey Kerim ve bağışlayan, Ey cömert, beni günahlarımdan affet. Ey affedici, ey bağışlayıcı, ey Rabbim, günahkâr kulunu bağışla.

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen gövdeli ve sivri kemerli bir forma sahiptir. Üst bölümde kemer içerisine ve gövde üzerine yerleştirilmiş toplam beş satırdan oluşan kitabe, Kabartma tekniğiyle Nesih hat kullanılarak Arapça olarak yazılmıştır.

Şahidenin Kırılması sonucu iki ana parçadan oluştuğu gözlemlenmektedir. Kitabe satırları, hafif dışbükey kartuşlar içerisine alınarak düzenlenmiştir. Çevresi, ince kıvrık dallardan meydana gelen rûmî ve stilize bitkisel motiflerden oluşan bir bordür ile çevrilmiştir. Süsleme unsurları genelinde zarif ve simetrik bir kompozisyon oluşturmakta, yazı ve motifler arasında uyumlu bir denge sağlanmaktadır. Kırık ve eksik kısımlarına rağmen, kompozisyon ile kitabe alanı açıkça seçilebilmektedir. Arka yüzey ise herhangi bir süsleme unsuruna yer verilmeksizin sade bırakılmıştır.



Çizim No: 4. İsimsiz Mezar Şahidenin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 7. İsimsiz Mezar Şahidenin Ön Yüzü

4.2. Ebu Şemaman Mezarlığı

Bu mezarlık (Fotoğraf No: 8), Hurmal İlçesi'nin doğusunda, yaklaşık 1 km mesafede, Navbakhan köyünün karşısında ve Ahmedava köyünün önünde yer almaktadır. Ebu Şemaman lakabı, Şeyh Abdullah Zeyneddin'e (Seyyid İbrahim Arizi'nin torunu) atfedilmektedir. Ailesi, Abbâsîler dönemi sırasında bu bölgeye göç etmiştir. Annesinin adının Şemaman olması nedeniyle kendisine önce "Abo Şemaman" denilmiş, bu isim zamanla halk arasında "Ebu Şemaman" biçiminde yaygınlık kazanmıştır.

Şeyh Abdullah Zeyneddin'in vefatının ardından, bu mezarlığa defnedilmesi ve toplumda sahip olduğu saygınlık dolayısıyla mezarlık da onun adıyla anılmaya başlanmıştır. Bu mezarlığın tarihinin Hasnevîler dönemine (H. 400-434 / M. 1009-1042) kadar uzandığı belirtilmektedir. Bunun nedeni, Abbâsîler'in bölgedeki hâkimiyetinin zayıflamasıyla birlikte Hasnevîler'in buraya gelerek bir süre yönetimi ele geçirmiş olmalarıdır[17]. Ancak, iki mezar Şahidesinde tespit edilen (H. 1172/ M. 1758-59 ve H. 1182/ M. 1768-69) tarihli kitabelere dayanıldığında, bu mezarlığın tarihinin esasen Erdelanlar[18] dönemine dayandığı söylenebilir.



Fotoğraf No: 8. Ebu Şemaman Mezarlığı

[17] Şivan Muhammed Sabır, *Peneh-ye Farhangî-ye Asar-e Bastanî-ye Dovrân-e İslami-ye Xurmal (Kurdistan-ı Iraq), (Tahran: Tahran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans Tezi, 2014),* 129.

[18] Erdelan (Ardelan) Emirliği, 1169'dan 1867'ye kadar yaklaşık yedi yüzyıl boyunca hüküm süren, merkezi bugünkü İran'ın Kürdistan Eyaleti başkenti Senendec olan yarı bağımsız bir Kürt prensliğidir. Goranî kökenli olduğu kabul edilen hanedan, aşiret tabanlı bir yönetim anlayışı ile bölgeyi idare etmiş, iç işlerinde özerk, ancak dönemine göre Safeviler, Osmanlılar ve Kaçarlar gibi büyük güçlere vergi ve asker sağlayarak bağlı kalmıştır. Stratejik konumu nedeniyle Osmanlı–İran sınırında tampon bölge işlevi görmüş; zaman zaman siyasi tercihini Osmanlı, zaman zaman ise İran lehine değiştirmiştir., Mesture Mahşeref Erdelanî, *Erdelan Tarihi: Erdelan Kürt Mirliği Tarihi (1169-1867).* çev. Cafer Açar. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2020, 145.

4.2.1. Mezar Taşları

4.2.1.1. Cemşid kızı Perî Naz'ın Mezar Şahidesi

Çizim No: 5

Fotoğraf No: 9

Tarih: H. 1172/ M. 1758-59

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen Gövdeli ve Sivri Kemerli

Ölçüler: 0,44× 0,31 m

Yazı Dili: Arapça

Yazı Türü: Celi Sülüs

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

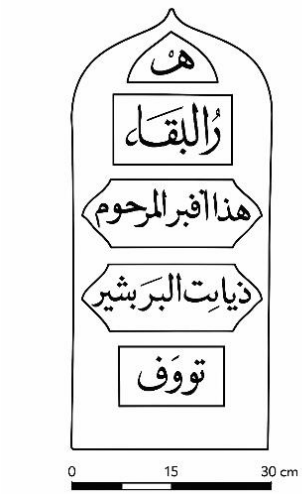
Ön Yüzü:

البقاء لله تعالى هذا قبر المرحومة المغفورة پری ناز بنت المرحوم جمشيد توفت في سنة ١١٧٢

Bâkî olan yalnızca Yüce Allah'tır. Bu kabir, merhûme ve bağışlanmış Cemşid kızı Perî Naz'a aittir. 1172 (M. 1758-59) yılında vefat etmiştir.

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen gövdeli ve sivri kemerli bir forma sahiptir. Üst bölümde kemer içerisine ve gövdenin ön yüzüne yerleştirilmiş toplam beş satırdan oluşan kitabe, Kabartma tekniğiyle celi sülüs hat kullanılarak Arapça olarak yazılmıştır. Kitabe satırları, ince bordürlerle birbirinden ayrılmıştır. Taş üzerinde herhangi bir bitkisel, geometrik veya figüratif süsleme unsuru bulunmamaktadır. Sade üslubuyla dikkat çeken bu şahide, kimlik bilgileri ve dua ifadelerine öncelik veren yazı merkezli Osmanlı mezar taşı geleneğini yansıtmaktadır.



Çizim No: 5. Cemşid kızı Perî Naz'ın Baş Şahidesinin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 9. Cemşid kızı Perî Naz'ın Baş Şahidesinin Ön Yüzü

4.2.1.2. Bey Oğlu Mustafa'nın Mezar Şahidesi

Çizim No: 6

Fotoğraf No: 10

Tarih: H. 1182/ M. 1768-69

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen Gövdeli ve Sivri Kemerli

Ölçüler: 0,68× 0,32 m

Yazı Dili: Arapça

Yazı Türü: Celi Sülüs

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

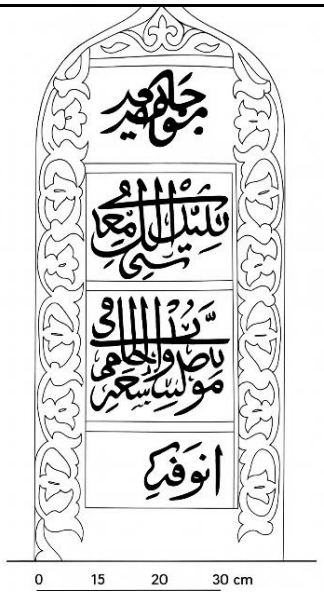
Ön Yüzü:

هذا قبر المرحوم المغفور والمبرور مصطفى بن بك غفر لهما مكان جنت بك يرضوالله والسافى فى المسليمن أجمعين أمين برحمتك يا أرحم الراحمين سنة ١١٨٢

Bu kabir, merhum, Affedilmiş ve Hayırla anılan, Bey Oğlu Mustafa'nındır. Allah, ona ve babasına mağfiret eylesin, makamını cennet kılsın. Allah ondan razı olsun ve tüm Müslümanlara rahmet eylesin. Âmin, ey merhametlilerin en merhametlisi, rahmetinle. 1182 (M. 1768-69) yılında vefat etmiştir.

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen gövdeli ve sivri kemerli bir forma sahiptir. Üst bölümde kemer içerisine simetrik olarak yerleştirilmiş rûmî motiflerinden oluşan bitkisel süslemeyle tezyin edilmiştir. Gövdenin ön yüzünde ise Arap harfleriyle celi sülüs hat kullanılarak Kabartma tekniğiyle yazılmış dört satırlık bir kitabe bulunmaktadır. Kitabe satırları, hafif dışbükey kartuşlar içerisine alınarak kompoze edilmiştir. Şahidenin çevresi, ince kıvrık dallar, rûmî ve stilize bitkisel motiflerden oluşan bir bordürle çerçevelenmiştir. Yazı ile bezeme unsurları arasında dengeli ve uyumlu bir kompozisyon gözetilmiştir. Arka yüzey ise herhangi bir süsleme veya yazı unsuruna yer verilmeden sade bırakılmıştır. Bu özellikleriyle şahide, klasik Osmanlı mezar taşı tipolojisinin belirgin bir örneğini oluşturmaktadır.



Çizim No: 6. Bey Oğlu Mustafa'nın Baş Şahidesinin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 10. Bey Oğlu Mustafa'nın Baş Şahidesinin Ön Yüzü

4.2.1.3. İsimsiz Mezar Şahidesi

Çizim No: 7

Fotoğraf No: 11

Tarih: Osmanlı Dönemi (19. yüzyıl)

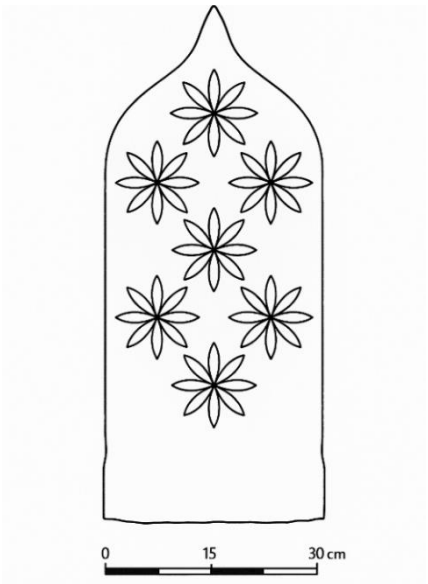
Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen Gövdeli ve Sivri Kemerli

Ölçüler: 0,70× 0,32 m

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen formlu gövdesi ve sivri kemerli başlığıyla dikkat çeken bir örnektir. Şahidenin ön yüzü, Kabartma tekniğiyle uygulanmış sekiz yapraklı stilize rozet motifleri ile bezenmiştir. Söz konusu motifler, sekiz adet badem biçimli yaprağın merkezde bir noktada birleşmesiyle oluşturulan geometrik bir düzenleme sergiler.

Bu kompozisyon, Anadolu taş süsleme sanatında sıkça rastlanan, ancak doğrudan belirli bir bitki türüne atıfta bulunmayan soyut bir yaprak/çiçek rozeti şeklindedir. Şahidenin alt kısmı zamanla aşınmış ve bir miktar tahrip olmuştur.



Çizim No: 7. İsimsiz Mezar Şahidenin Ön Yüzü



Fotoğraf No:11. İsimsiz Mezar Şahidenin Ön Yüzü

4.3. Şeyh Süleyman Mezarlığı

Mezarlık (Fotoğraf No: 12), doğrudan Yalanpe[19] köyünün karşısında yer almakta olup, yaklaşık 400 m² yüzölçümüne sahip, alçak ve yüksek arazi parçalarından oluşan bir zemin üzerine kuruludur. Hurmal ilçesinin kuzeyinde, yaklaşık 4 km uzaklıkta bulunmaktadır. Hurmal'dan Yalanpe köyüne doğru ilerlerken, köye varmadan önce yolun sol tarafında, birkaç metre ileride hafifçe sola saparak mezarlık alanına ulaşılmaktadır.

[19] Köy, Kuzey Irak'ın Süleymaniye iline bağlı Hurmal (Xurmal) ilçesinin kuzeyinde yer alan küçük bir yerleşim birimidir. Köy, çevresindeki doğal arazi yapısıyla dikkat çekmekte olup, bölgenin tarihî ve kültürel peyzajında önemli bir yer tutar. Yalanpe, konumu itibariyle hem Hurmal ilçe merkezine hem de çevresindeki köylere ulaşım açısından elverişli bir noktada bulunmaktadır. Köyün yakın çevresinde çeşitli mezarlık alanları ve tarihî kalıntılar yer almaktadır.

Şeyh Süleyman Mezarlığı, adını köyün tarihi şahsiyetlerinden biri olan Şeyh Süleyman'dan almaktadır. Şeyh Süleyman, Şeyh Muhammed'in oğlu; o da Şeyh Ali'nin oğludur ve bu soy Şeyh Muhammed-i Nodêî'ye[20] kadar uzanmaktadır.[21] Şeyh Süleyman'ın, Osmanlı ordusunda bir asker olarak görev yaptığı ve Sefevilere karşı gerçekleşen Çala Reş Vadisi savaşında hayatını kaybettiği rivayet edilmektedir. Savaş sırasında başı vücudundan ayrılmış, naaşı savaş alanında bırakılmış; ancak başı daha sonra getirilerek bu mezarlıkta defnedilmiştir.[22] Şeyh Süleyman'ın şehitlik mertebesi, saygınlığı ve toplumsal yeri nedeniyle, mezarlık da onun adıyla anılmıştır. Mezarlık, bölgedeki en eski mezarlıklardan biri olup, tarihi köyün ilk kuruluş dönemlerine kadar uzanmaktadır. Ancak, bu mezarlığın kesin kuruluş tarihi tam olarak belirlenememektedir; çünkü üzerinde yazılı bir belge veya kesin bir epigrafik kanıt bulunmamaktadır.

Bu nedenle, mezarlığın tarihi ancak karşılaştırmalı analizler yoluyla tahmini olarak ortaya konabilmektedir. Nitekim, şimdiye kadar bölgede kapsamlı bir arkeolojik veya yerinde inceleme de gerçekleştirilmemiştir. Mezarlıktaki mezar taşlarının tarihi ise, üzerlerindeki motif ve yazıların incelenmesiyle, 18. Yüzyılın ilk yarısına kadar dayandığı görülmektedir.

Bazı mezar taşlarının parçalanmış veya kaybolmuş olması nedeniyle, mezarlıktaki mezar taşı sayısı hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak mümkün olmamıştır. Günümüzde alanda yalnızca dört sağlam mezar taşı ile birkaç kırık ve dağılmış taş parçası tespit edilebilmiştir. Bu durum, geçmişte mezarlıkta daha fazla mezar taşı bulunduğu ihtimalini güçlendirmektedir; ancak mevcut durumda kesin bir sayı vermek imkânsızdır.



Fotoğraf No: 12. Şeyh Süleyman Mezarlığı

4.3.1.Mezar Taşları

4.3.1.1. Şeyh Nur Oğlu Şeyh Aziz'in Mezar Şahidesi

Çizim No: 8

Fotoğraf No: 13

Tarih: H. 1208/ M. 1793-94

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen Gövdeli ve Sivri Kemerli

Ölçüler: 0,80× 0,32 m

Yazı Dili: Arapça

Yazı Türü: Celi Sülüs

Yazı Tekniği: Kabartma

[20] Kürtçe bir nisbî sıfattır.

[21] Molla Abdülkerim Müderris, *Benemaley Zanîyaran*, (Tahran: Kani Yayınevi, 1970), 285.

[22] Emin Hacı Zalami & Aras Refik Muhammed, *Hewraman: Nasnamey Kultûrî Gundekanî*, (Süleymaniye: sima yayınevi, 2021), 66.

Kitabe:

Ön Yüzü:

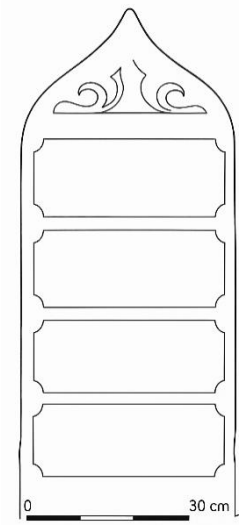
سنه ١٢٠٨

هذا قبر المرحوم المبرور المغفور شيخ عزيز ابن المرحوم شيخ نور الله غفرالله لهما

Bu kabir, merhum, Affedilmiş ve Hayırla anılan Şeyh Nur Oğlu Şeyh Aziz'indir Allah kabirlerini nurlandırsın ve ikisini de bağışlasın. 1208 (M. 1793-94) yılında vefat etmiştir.

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen gövdeli ve sivri kemerli bir forma sahiptir. Alınlık kısmı, simetrik olarak yerleştirilmiş rûmî ve stilize bitkisel motiflerle birlikte, ölüm tarihi bilgisinin yer aldığı bir yazı ile bezenmiştir. Gövdenin ön yüzünde, dört satırdan oluşan ve Arap harfleriyle celi sülüs hat kullanılarak Kabartma tekniğiyle yazılmış bir kitabe yer almaktadır. Her bir kitabe satırı, hafif dışbükey kartuşlar içerisinde düzenlenmiştir. Arka yüz sade bırakılmış, herhangi bir yazı veya motif işlenmemiştir.



Çizim No: 8. Şeyh Nur Oğlu Şeyh Aziz'in Baş Şahidesinin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 13. Şeyh Nur Oğlu Şeyh Aziz'in Baş Şahidesinin Ön Yüzü

4.3.1.2. Şeyh Ebu Bekir El-Pir Hudri Oğlu Şeyh Abdürrahim Mezar Şahidesi

Çizim No: 9

Fotoğraf No: 14

Tarih: H. 1208/M. 1830-31

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen Gövdeli ve Sivri Kemerli

Ölçüler: 0,80× 0,32 m

Yazı Dili: Arapça

Yazı Türü: Nestâlik

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

Ön Yüzü:

سنه ١٢٤٦

هذه تربة المرحوم المغفور المبرور الشيخ عبدالرحيم ابن الشيخ العابد الوارع الابى بكر البير خضرى وشهد باالطاعون سنة الف و ماتين وست واربعين من هجر

Bu kabir, merhum, affedilmiş ve hayırla anılan, zühd, takva sahibi ve saygın olan Şeyh Ebu Bekir El-Pir Hudri Oğlu Şeyh Abdürrahim'indir. 1208 (M. 1830-31) yılında veba salgını sırasında şehit olmuştur.

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen gövdeli ve sivri kemerli bir forma sahiptir. Alınlık kısmı, simetrik olarak yerleştirilmiş rûmî ve stilize bitkisel motiflerle birlikte, ölüm tarihi bilgisinin yer aldığı bir yazı ile bezenmiştir. Gövdenin ön yüzünde, beş satırdan oluşan ve Arap harfleriyle nestâlik hat kullanılarak Kabartma tekniğiyle yazılmış bir kitabe bulunmaktadır. Her satır, hafif dışbükey şekilde düzenlenmiş kartuşlar içerisinde yer alır. Şahidenin kenar bordürü ise ince kıvrık dallar, rûmî ve stilize bitkisel motiflerle çerçevelenmiştir. Arka yüz sade bırakılmış, herhangi bir yazı veya motif işlenmemiştir.



Çizim No: 9. Şeyh Ebu Bekir El-Pir Hudri Oğlu Şeyh Abdürrahim'in Baş Şahidesinin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 14. Şeyh Ebu Bekir El-Pir Hudri Oğlu Şeyh Abdürrahim'in Baş Şahidesinin Ön Yüzü

4.3.1.3. Şeyh Ebu Bekir El-Pir Hudri Kızı Beh Hanıma Mezar Şahidesi

Çizim No: 10

Fotoğraf No: 15

Tarih: H. 1262/M. 1846-47

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen Gövdeli ve Sivri Kemerli

Ölçüler: 0,65× 0,28 m

Yazı Dili: Arapça

Yazı Türü: Nestâlik

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

Ön Yüzü:

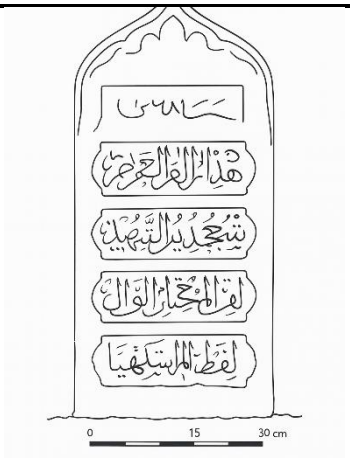
سنة ١٢٦٢

هذه تربة المبرورة المرحومة الموسومة بخانمة بنت المغفور المبرور المشهور شيخ ابوبكر البير خضري الشاهوى قد توفي في سنة الف وماتين و اثنتين وستين بعد الهجرة النبوية

Bu kabir, merhume, affedilmiş ve hayırla anılan, Bey Hanım ismiyle tanınan Şeyh Ebu Bekir Pir Hudri Şahavi Kızı Bey Hanım'ınındır. Hz. Peygamber'in hicretinden sonra 1262 (M. 1846-47) yılında vefat etmiştir.

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen bir gövdeye ve sivri kemerli bir forma sahiptir. Alınlık kısmında ölüm tarihinin yer aldığı bir yazı bulunur. Gövdenin ön yüzünde ise, dört satırdan oluşan ve Arap harfleriyle nestâlik hat kullanılarak Kabartma tekniğiyle yazılmış bir kitabe yer almaktadır. Her bir satır, hafif dışa kavisli kartuşlar içinde düzenlenmiştir. Şahidenin arka kısmı sade bırakılmış, üzerine herhangi bir yazı ya da motif işlenmemiştir.



Çizim No: 10. Şeyh Ebu Bekir El-Pir Hudri Kızı Beh Hanıma'nın Baş Şahidesinin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 15. Şeyh Ebu Bekir El-Pir Hudri Kızı Beh Hanıma'nın Baş Şahidesinin Ön Yüzü

4.3.1.4. İsimsiz Mezar Şahidesi

Çizim No: 11

Fotoğraf No: 16

Tarih: Osmanlı Dönemi (18-19. Yüzyıl)

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen Gövdeli ve Sivri Kemerli

Ölçüler: 0,68× 0,29 m

Yazı Dili: Arapça

Yazı Türü: Celi Sülüs

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

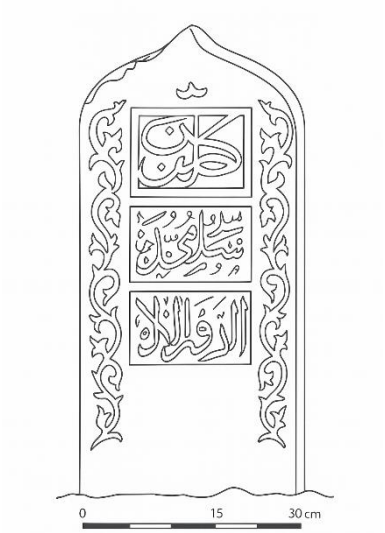
Ön Yüzü:

البقاء كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمد رسول الله

Yeryüzünde bulunan herkes fânidir. Yalnız sonsuz büyüklük ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalacaktır. Şehadet ederim ki Allah'tan başka tanrı yoktur ve şahitlik ederim ki Muhammed Allah'ın elçisidir.

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen gövdeli ve sivri kemerli bir forma sahiptir. Alınlık kısmı, simetrik olarak yerleştirilmiş rûmî ve stilize bitkisel motiflerle birlikte, ölüm tarihi bilgisinin yer aldığı bir yazı ile bezenmiştir. Gövdenin ön yüzünde ise Arap harfleriyle celi sülüs hat kullanılarak Kabartma tekniğiyle yazılmış dört satırlık bir kitabe bulunmaktadır. Çevresi, ince kıvrık dallar, rûmî ve stilize bitkisel motiflerden oluşan bir bordürle çerçevelenmiştir. Şahidenin Arka yüzey ise herhangi bir süsleme veya yazı unsuruna yer verilmeden sade bırakılmıştır.



Çizim No: 11. İsimsiz Mezar Şahidenin Ön Yüzü



Fotoğraf No: **16.** İsimsiz Mezar Şahidenin Ön Yüzü

4.4. Baba Naus Mezarlığı

Mezarlık (Fotoğraf No: 17), Sarget köyünün coğrafi sınırları içerisinde yer almaktadır. Günümüzde bu alan büyük bir mezarlık haline gelmiş ve iki bölüme ayrılmıştır. Mezarlığın üst kısmı daha eski bir tarihe sahiptir ve incelediğimiz tarihi mezarlar bu bölümde yer almaktadır. Alt kısmı ise daha yenidir ve günümüzde Sarget, Hanaidın ve Dere Mer köylerinden vefat edenlerin defnedildiği alandır.

Mezarlığa adını veren Baba Naus'un asıl adı Seyyid İbrahim bin Ahmet'tir; annesinin adı ise Hatun Gülle'dir. Sarget köyünde dünyaya gelmiştir. Yarsan inancının önde gelen öncülerinden biri olarak kabul edilen Baba Naus, yaşadığı dönemin önemli şair ve ariflerinden biridir. Geniş dini bilgisiyle tanınan Baba Naus, ilmi, zekâsı ve dindarlığıyla çevresinde büyük bir üne sahip olmuştur. H. 905 (M. 1499-1500) yılında vefat etmiş ve bu mezarlıkta defnedilmiştir[23].

Her ne kadar tarihî kaynaklar bu mezarlığın geçmişi hakkında açık ve net bilgiler vermemiş olsa da mezarlığın adı ve mevcut bazı bilgilere dayanarak, burada ilk defnedilen kişinin Baba Naus olduğu ve zamanla buranın büyük bir mezarlığa dönüştüğü anlaşılmaktadır. Bu bilgiler ışığında, mezarlığın tarihini 15. yüzyıla dayandırmak mümkündür.



Fotoğraf No: 17. Baba Naus Mezarlığı

4.4.1.Mezar Taşları

4.4.1.1. Rüstem Oğlu Muhammed Ali'nin Mezar Şahidesi

Çizim No: 12

Fotoğraf No: 18

Tarih: H. 1226/M. 1811-12

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen Gövdeli ve Sivri Kemerli

Ölçüler: 0,60× 0,35 m

Yazı Dili: Arapça

Yazı Türü: Nesih

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

Ön Yüzü:

[23] Şivan Muhammed Sabır, *Peneh-ye Farhangî-ye Asar-e Bastanî-ye Dovrân-e İslami-ye Xurmal*, s.131

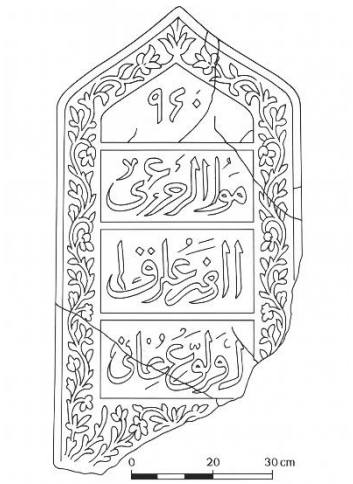
سنه ١٢٢٦

هذا قبر المرحوم المبرور محمد على ابن المغفور رستم

Bu kabir, merhum ve Hayırla anılan, Affedilmiş Rüstem Oğlu Muhammed Ali'nindir. 1226 (M. 1811-12) yılında vefat etmiştir.

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen gövdeli ve sivri kemerli bir forma sahiptir. Alınlık kısmı, simetrik olarak yerleştirilmiş rûmî ve stilize bitkisel motiflerle birlikte, ölüm tarihi bilgisinin yer aldığı bir yazı ile bezenmiştir. Gövdenin ön yüzünde ise Arap harfleriyle Nesih hat kullanılarak Kabartma tekniğiyle yazılmış üç satırlık bir kitabe bulunmaktadır. Şahidenin çevresi, ince kıvrık dallar, rûmî ve stilize bitkisel motiflerden oluşan bir bordürle çerçevelenmiştir. Arka yüz sade bırakılmış, herhangi bir yazı veya motif işlenmemiştir.



Çizim No: 12. Rüstem Oğlu Muhammed Ali'nin Baş Şahidesinin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 18. Rüstem Oğlu Muhammed Ali'nin Baş Şahidesinin Ön Yüzü

4.4.1.2. Rüstem Oğlu Efrasiyab Bey'in Mezar Şahidesi

Çizim No: 13

Fotoğraf No: 19

Tarih: H. 20 Ramazan 1369/M. 6 Temmuz 1950

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen

Ölçüler: 0,55× 0,35 m

Yazı Dili: Arapça ve Farsça

Yazı Türü: Nestâlik

Yazı Tekniği: Kabartma

Kitabe:

Ön Yüzü:

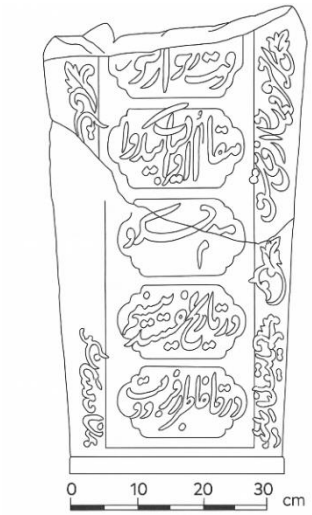
فوت مرحوم رضوان مقام افراسیاب بیك ولد رستم صلطان لهونی در تاریخ پنجشنبه بیستم رمضان هزارو سیصد و شصت نه دار فانی ابد رود کفت

Merhum ve Rıdvan makamına erişmiş olan Lahuni köyü yöneticisi Rüstem oğlu Efrasiyab Bey, 20 Ramazan 1369 (M. 6 Temmuz 1950), perşembe günü vefat ederek bu fani dünyadan ayrılmıştır.

Süsleme/Tanım:

Şahide düşey dikdörtgen gövdeli olup, gövdenin ön yüzünde altı satır halinde celi sülüs hatla yazılmış kitabe yer alır. Kitabe alanı, köşe kartuşları ve kenar bordürleriyle belirgin şekilde çerçevelenmiştir. Şahidenin bazı bölümlerinde kırık ve eksiklikler bulunmasına rağmen, ana kompozisyon büyük ölçüde korunmuştur. Bordür ve kartuşlardaki bezemeler, yazının ana unsurunu ön plana çıkaracak şekilde sade tutulmuştur.

Genel olarak, süsleme ağırlıklı olarak yazı ve ince bitkisel motiflerle sınırlı olup, mimari detaylar ve epigrafik kompozisyon ön plandadır. İşçilik kalitesi ve kompozisyonu, dönemin mezar taşı sanatındaki üslup ve bezeme anlayışını yansıtmaktadır. Arka yüzey de sade bırakılmış, herhangi bir yazı veya süsleme unsuruna yer verilmemiştir.



Çizim No: 13. Rüstem Oğlu Efrasiyab Bey'in Baş Şahidesinin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 19. Rüstem Oğlu Efrasiyab Bey'in Baş Şahidesinin Ön Yüzü

4.4.1.3. İsimsiz Mezar Şahidesi

Çizim No: 14

Fotoğraf No: 20

Yer: Baba Naus Mezarlığı

Tarih: Osmanlı Dönemi (18-19. Yüzyıl)

Malzeme/Form: Mermer; Düşey Dikdörtgen Gövdeli ve Sivri Kemerli

Ölçüler: 0,76× 0,30 m

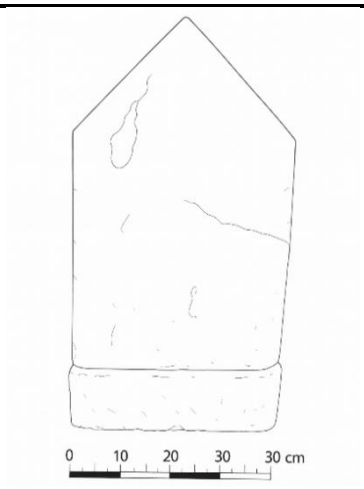
Yazı Dili: Farsça

Yazı Türü: Nestâlik

Yazı Tekniği: Kabartma

Süsleme/Tanım:

Şahide, düşey dikdörtgen gövdeli ve sivri kemerli bir forma sahiptir. Alınlık kısmında, simetrik şekilde yerleştirilmiş rûmî ve stilize bitkisel motiflerle birlikte bir kitabe bulunur. Gövdenin ön yüzünde ise, Arap harfleriyle Nestâlik hat kullanılarak Kabartma tekniğinde yazılmış birkaç satırlık kitabe yer alır. Şahidenin çevresi, yazıdan oluşan bir bordürle çerçevelenmiştir. Alt kısmındaki kırılma ve su ile hava etkisiyle yüzeyin aşınması sonucu, üzerindeki yazılar okunamaz hâle gelmiştir. Arka yüz ise sade bırakılmış, üzerine herhangi bir yazı veya motif işlenmemiştir



Çizim No: 14. İsimsiz Mezar Şahidenin Ön Yüzü



Fotoğraf No: 20. İsimsiz Mezar Şahidenin Ön Yüzü

5. Değerlendirme

Hurmal ilçesi ve çevresindeki Osmanlı dönemi mezar taşları, yalnızca bölgenin defin geleneklerini değil; tarih, kimlik, inanç ve sanat kavramlarının yerel bir sentezini yansıtmaktadır. Bölgede incelenen başlıca mezarlıklar; Hurmal Ulu Camii, Ebu Şemaman, Şeyh Süleyman ve Baba Naus mezarlıkları epigrafik ve sanatsal açıdan dikkate değer bir çeşitlilik sunar. Taşlarda kullanılan ana malzeme beyaz mermerdir; bu hem dayanıklılığı hem de estetik tercihleri yansıtır. Neredeyse tüm örnekler düşey dikdörtgen gövdeye ve sivri kemerli başlığa sahiptir. Bu form, klasik Osmanlı mezar taşı üslubunun bölgedeki temel yansımasıdır. Hurmal taşları, süslemede belirgin bir sadelik ve yazı merkezli düzenleme ile dikkat çeker. Ön yüz tek kompozisyon alanı olarak kullanılmış, arka yüzler ise çoğunlukla boş bırakılmıştır. Bu yaklaşım, anıtsal etki yerine yazılı hafıza ve dua odaklı bir anlayışı ön plana çıkarır. Hurmal örneklerinde celi sülüs başta olmak üzere nestâlik ve nesih hat çeşitleri görülür; satırların kartuşlarla ayrılması yazının düzenli ve okunaklı biçimde işlenmesini sağlamıştır. Kitabelerde hem Arapça hem de Farsça yer almakta; bazen bu diller aynı taş üzerinde farklı satırlarda kullanılmıştır. Farsça beyitler ve dualar, bölgenin İran kültürel etkisine açık yapısını yansıtır. Motif kullanımı ise rûmî, stilize bitkisel bezemeler, ince bordürler ve yer yer geometrik rozetlerle sınırlıdır; Anadolu'nun batı ve orta bölgelerinde görülen figüratif semboller, kavuk, fes, meslek amblemleri ve askerî nişanlar Hurmal taşlarında yer almaz. Tipolojik olarak erken Osmanlı dönemi mezar taşlarıyla benzerlik gösteren Hurmal örnekleri, düşey dikdörtgen gövde ve sivri kemer başlık düzenini korur; taşın ana yüzeyinde yazı ve dua odaklı bir kompozisyon öne

çıkar. Bu yapı, 15-16. yüzyıl Osmanlı taşlarında Anadolu genelinde yaygın olarak görülmektedir. Güneydoğu Anadolu'daki Mardin (Fotoğraf No: 21)[24], Siirt (Fotoğraf No: 22)[25] ve Hasankeyf (Batman); (Fotoğraf No: 23)[26] bölgelerinde yapılan çalışmalar, Hurmal ile önemli paralellikler ortaya koymaktadır: her iki bölgede de Arapça başat dil olarak kullanılırken, Farsça beyit ve dualar özellikle Mardin ve Siirt'te yaygındır; tipoloji açısından her iki bölgede de sivri kemerli başlık ve dikdörtgen gövde hâkimdir; motifler açısından Mardin taşlarında hurma dalı, lale ve geometrik yıldız formları daha belirgin, Diyarbakır örneklerinde ise 18. ve 19. yüzyıl taşlarında yoğun bordür süslemeleri dikkat çekicidir; epigrafik içerikte Hurmal'da sosyal statü, tarikat aidiyeti ve unvan vurgusu ayrıntılıyken, Mardin ve Batman örneklerinde bu bilgiler kısa tutulur ve çoğu zaman görsel sembollerle desteklenir. Tüm bu karşılaştırmalar, Hurmal mezar taşlarının yalnızca bir defin objesi değil, aynı zamanda toplumun kolektif hafızası, dini ve kültürel kodlarının da birer yansıması olduğunu; Osmanlı taşra sanatında işlevsellik ve dua odaklı sadelik anlayışının güçlü bir örneğini oluşturduğunu göstermektedir.



Fotoğraf No: 21. Mardin Saraçoğlu Mezarlığı



Fotoğraf No: 22. Baykan ilçesi, Adakale Köyü Mezarlık Alanı



Fotoğraf No: 23. İç Kale Eski Aşağı Mahalle Mezarlığı

6. Sonuç

Hurmal ilçesi ve çevresindeki Osmanlı dönemi mezar taşları, yalnızca bir defin geleneğinin parçası değil, aynı zamanda bölgenin tarihî ve kültürel belleğini yansıtan çok katmanlı birer belge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu taşlar; sanat tarihi, epigrafi, sosyal yapı ve dinî aidiyetler açısından detaylıca incelendiğinde, pek çok önemli çıkarım sunmaktadır. Hurmal mezar taşlarında dikkat çeken en belirgin özellik sadelik ve yazı merkezli bir üslup olmasıdır. Burada taş ustaları, süslemeden ziyade hat sanatını ve yazının ruhunu ön plana çıkarmışlardır. Celi sülüs, nesih ve nestâlik gibi hat türleri titizlikle işlenmiş, metinler anlaşılır ve düzenli bir biçimde taşa aktarılmıştır. Kitabelerde, vefat edenin kimliği, unvanı, baba adı ve sosyal statüsü ayrıntılı biçimde yazılmış; ayrıca dua, övgü ve bazen de ölüm nedeni ya da toplumsal olaylara (ör. veba salgını) atıflar yer almıştır. Bu açıdan bakıldığında, Hurmal'daki mezar taşları, dönemin sosyal ve aile yapısını, toplumsal hiyerarşisini, dini ve tarikat bağlantılarını da belgelendiren bir işlev görmüştür. Hurmal'daki mezar taşlarında Farsça ve Arapçanın yan yana veya bir arada kullanılması, bölgenin çok dilli ve çok kültürlü yapısını açıkça göstermektedir. Farsça beyitler ve dualar, bu taşlara yalnızca estetik değil, aynı zamanda edebi bir derinlik de kazandırmıştır. Bu özellik, Hurmal'ı Anadolu'daki çağdaş Osmanlı mezar taşlarından farklılaştıran önemli bir unsurdur. Özellikle Baba Naus ve Şeyh Süleyman mezarlıklarında, bölgenin dini önderlerine ait mezar taşlarında, uzun ve süslü dualar, tarikat vurguları ve övgü ifadeleri yer alır; bu da mezar taşı sanatının toplumsal ve manevi fonksiyonunu pekiştirir. Motif kullanımı bakımından Hurmal mezar taşları, sade ve soyut bir yaklaşım

[24] Ahmet Bodakçi, *Mardin Merkezde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017)*, 219.

[25] Mehmet Mutlu, *Siirt Mezar Taşları (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, yüksek lisans tezi, 2006)*, 150.

[26] Hatice Balta, *Hasankeyf'teki Türk İslam Dönemi Mezar Taşları (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, yüksek lisans tezi, 2017)*, 201.

sunmaktadır. İnce bordürler, rûmî ve stilize bitkisel motifler, sekiz yapraklı rozet gibi geometrik süslemeler kullanılmış; ancak figüratif ve sembolik (kavuk, fes, silah vb.) motiflere neredeyse hiç yer verilmemiştir. Bu yönüyle Hurmal mezar taşları, Osmanlı merkezlerinden farklı olarak, daha sade, fonksiyonel ve dua odaklı bir estetik anlayış sergiler. Mezar taşlarında toplumsal olaylara ve dönemin yaşam biçimine dair önemli detaylar yer almaktadır. Veba gibi salgın hastalıklar, savaşlar, önde gelen ailelerin toplumsal pozisyonu, dini tarikatlara mensubiyet gibi bilgiler, yalnızca ölen kişinin değil, bütün bir dönemin toplumsal tarihine ışık tutar niteliktedir. Bütün bu unsurlar değerlendirildiğinde, Hurmal'daki Osmanlı dönemi mezar taşlarının hem yerel özellikleri hem de Osmanlı mezar taşı geleneğiyle olan benzerlikleri sayesinde, çok katmanlı bir kültürel miras olarak korunması ve bilimsel olarak belgelenmesi büyük önem taşımaktadır. Bu taşlar, yalnızca kişisel hatıraları değil, aynı zamanda dönemin inanç, sanat, dil ve toplumsal yapısını geleceğe aktaran taşlaşmış bir arşiv niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak, Hurmal'daki mezar taşları; yerel sanat anlayışını, toplumsal kimlikleri, çok dilli ve çok kültürlü yapıyı ve Osmanlı'nın sınır bölgelerinde taş işçiliğinin aldığı özgün biçimi en somut şekilde belgeleyen unsurlardır. Hem bölgenin hem de Osmanlı coğrafyasının kültürel hafızasında eşsiz ve vazgeçilmez bir yere sahiptir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdurrakip Yusuf, *Hudud Kurdistan el-Janubiyya tarihiye ve coğrafiye*, Süleymaniye: Şivan Yayınevi, 2005.

Abdurrezak Muhammed Abdurrahman, *Serbûrdiyekî Hewraman û Serdanîyekî Tewîle,* Tahran: 2005.

Balta, Hatice. Hasankeyf'teki Türk İslam Dönemi Mezar Taşları. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Bodakçi, Ahmet. Mardin Merkezde Bulunan Osmanlı Dönemi Mezar Taşları. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Cemal Baban, *Usul esmā' el-mudun ve el-mawāqi'el-'Irāqiyya*, Bağdat: Şia Kitap Yayınevi, 1986.

Cevad Mecid, Rizgar, (2023), *Şwenewarakanî Navçey Sengaû û Gorakanî Gundî Camrez,* Süleymaniye: Süleymaniye Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Derviş Yusuf Hasan, *El-Asira El-Şahrazûriyya ve Davruhâ El-Siyâsî ve El-Hadarî (H.489-630),* Erbil: Selahaddin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.

Dildaş, Mustafa. Tûle Anberî Mezû û Xurmalê Emrîwe, *Halk Dergisi*, 74, (Temmuz 2003).

Emin Hacı Zalami & Aras Refik Muhammed, *Hewraman: Nasnamey Kultûrî Gundekanî*, Süleymaniye: Sima Yayınevi, 2021.

Eroğlu, Ömer. *Batı Anadolu'daki (Ege Bölgesi) Beylikler ve Erken Osmanlı Dönemi Mezar Taşları,* Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Hakîm Mela Salih, *Helebce le Amîzî Mezûda*, Süleymaniye: Yekem Yayınevi, 2011.

Hocaoğlu, Zeyneb. *Üsküdar Mihrimah Sultan Camii Haziresindeki Mezar Taşları*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2020.

Hüsameddin Ali Galip Neqşbendî, *Şarezûr û Luristanî Bakur le Sedekanî Nawerast*, Süleymaniye: Şehrizor Yayınevi, 2008.

Kemal Nuri Maruf, *Hendêk Şwenewarî Derînî Ber le Mezû û Mezûwey Kurdistan,* Süleymaniye: Kültür Yayınevi, 2010.

Mutlu, Mehmet. Siirt Mezar Taşları (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, yüksek lisans tezi, 2006.

Mesture Mahşeref Erdelanî, *Erdelan Tarihi: Erdelan Kürt Mirliği Tarihi (1169-1867).* çev. Cafer Açar. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2020.

Molla Abdülkerim Müderris, *Benemaley Zanîyaran*, Tahran: Kani Yayınevi, 1970.

Süleymaniye Belediyesi, *Hurmal Turizm Rehberi*, Süleymaniye: Belediye Yayınevi, 2004.

Süleymaniye yılığı, *Hurmal,* Süleymaniye: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 2001.

Şivan Muhammed Sabır, *Peneh-ye Farhangî-ye Asar-e Bastanî-ye Dovrân-e İslami-ye Xurmal (Kurdistan-ı Iraq),* Tahran: Tahran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Taha Fuat Safer Bakir, *el-Murşid ila Mawatin el-Âsâr ve el-Hadâra, (el-Rihla el-Sadisa Baghdad-Halabja),* Bağdat: Halk Sanatları ve Halk Kültürleri Yayınevi, 1966.

Zalami, İbrahim Hacı. *Xurmalê lêkolîneweyekî sosyo-antropolojîkî*, Süleymaniye: Kültür Yayınevi, 2008.

Dergiabant

2025, 13(2): 561-578, doi: 10.33931/dergiabant.1715273

DKAB ve İHL Öğretmen Adaylarının Ahlak Okuryazarlığı ve Ahlâk Eğitimine Yönelik Yeterlik Düzeyi İlişkisi

The Relationship between Moral Literacy and Perceptions of Competence in Moral Education among Religious Culture and Ethics and Imam Hatip High School Teacher Candidates

Rabia YILDIRIM[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 05.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 05.09.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu araştırmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ile İmam Hatip Lisesi (İHL) öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı düzeyleri ile ahlak eğitimine yönelik yeterlik algıları arasındaki ilişkiyi incelemektir. Nitelikli din eğitiminin sağlanabilmesi için öğretmen adaylarının yalnızca bilgiye değil, aynı zamanda güçlü bir ahlaki donanıma sahip olmaları gerekmektedir. Araştırma nicel yöntemlerden ilişkisel tarama modeli kullanılarak yürütülmüş; 2024 bahar döneminde Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 101 öğretmen adayı örneklem olarak seçilmiştir. Veriler, "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği" ve "Ahlak Eğitimi Yeterlik Algısı Ölçeği" ile toplanmıştır. SPSS 28.0 programı ile yapılan analizlerde betimsel istatistiklerin yanı sıra Pearson korelasyon ve regresyon analizleri gerçekleştirilmiştir. Bulgular, ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitimi yeterlik algısı arasında pozitif yönlü ve orta düzeyde anlamlı bir ilişki olduğunu göstermiştir ($r = .617$, $p < .01$). Regresyon analizi sonuçlarına göre, ahlak okuryazarlığı, ahlak eğitimine yönelik yeterlik algısındaki varyansın %38.1'ini açıklamaktadır. Araştırma sonuçları, öğretmen yetiştirme programlarında ahlaki farkındalık, karar verme becerileri ve değer eğitimi konularında uygulamalı ve bütüncül içeriklere yer verilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlak Eğitimi, İlahiyat Öğrencileri, Öğretmen Yeterlilikleri.

&

Abstract: The aim of this study is to examine the relationship between the moral literacy levels of prospective Religious Culture and Ethics (RCE) and Imam Hatip High School (IHL) teachers and their perceptions of moral education competence. In order to ensure qualified religious education, prospective teachers need not only knowledge but also a strong moral capacity. The study was conducted using the quantitative correlational survey model. The sample consisted of 101 prospective teachers studying at Kütahya Dumlupınar University Faculty of Theology during the spring semester of 2024. Data were collected through the "Moral Literacy Scale" and the "Perceptions of Moral Education Competence Scale." Analyses were performed using SPSS 28.0, including descriptive statistics, Pearson correlation, and regression analysis. Findings indicated a positive and moderately significant relationship between moral literacy and perceptions of moral education competence ($r = .617$, $p < .01$). According to the regression analysis, moral literacy explains 38.1% of the variance in perceptions of moral education competence. The results suggest that teacher education programs should incorporate applied and holistic content focusing on moral awareness, decision-making skills, and values education.

Keywords: Religious Education, Moral Education, Theology Students, Teacher Competences.

Atıf/Cite as: Yıldırım, Rabia. "DKAB ve İHL Öğretmen Adaylarının Ahlak Okuryazarlığı ve Ahlâk Eğitimine Yönelik Yeterlik Düzeyi İlişkisi". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 561-578. doi: 10.33931/dergiabant.1715273

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Rabia Yıldırım, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, rabia.yildirim@dpu.edu.tr.

1. Giriş

Günümüzde eğitim kurumları, yalnızca bilgi aktarılan yapılar olmaktan çıkmış; bireylerin kişilik, kimlik ve değer inşa ettikleri sosyal ortamlar hâline gelmiştir. Hızla değişen toplumsal yapı, küresel etkileşimler ve dijital dünyanın sunduğu sınırsız bilgi akışı, gençlerin değer dünyasında bir karmaşa oluşturmakta; ahlaki ve manevi değerlerin korunması ile gelecek kuşaklara aktarılması konusunu her zamankinden daha önemli hâle getirmektedir. Hızlı kentleşme, göç, savaş, aile bağlarının zayıflaması ve toplumsal adaletsizlik gibi sorunların yanı sıra; sosyal medya ve dijital oyunların yaygınlaşması da gençler arasında yeni etik sorunlara yol açmaktadır. Bu durum, yalnızca ahlaki yozlaşmayı derinleştirmekle kalmamakta, aynı zamanda bazı bireylerin etik olmayan davranışları meşru bir hak gibi görmelerine de zemin hazırlamaktadır.[2] Bu süreçte öğretmenler, ders içeriklerini aktarmanın ötesinde, öğrencilerine rehberlik eden, değerleri taşıyan ve rol model olan kişiler olarak öne çıkmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ile İmam Hatip Liseleri (İHL) öğretmen adayları, bu sorumluluğu en yoğun hisseden gruplardan biridir. Çünkü bu öğretmenler, yalnızca dinî bilgi kazandırmakla kalmayıp, aynı zamanda öğrencilerin ahlaki duyarlılıklarını geliştirmek, değerler arasında bilinçli tercihler yapmalarına yardımcı olmak ve günlük yaşamda karşılaştıkları ikilemlerle baş edebilmelerine katkı sunmakla yükümlüdür.[3] Dolayısıyla bu alandaki mesleki yeterlik, yalnızca bilişsel alanla sınırlı değildir; öğretmen adaylarının duygusal, ahlaki ve toplumsal sorumluluk bilinciyle donatılmış olmaları beklenmektedir. [4]

Gençlerin çoğu, günümüzde aile, okul, arkadaş çevresi ve medya gibi farklı kaynaklardan gelen çelişkili mesajlar arasında değerler çatışması yaşamaktadır. Bu durum, öğretmenin öğrenciler için güvenli bir liman, yol gösterici ve ahlaki örnek olma rolünü daha da kritik hâle getirmektedir. Öğretmenin sınıfta sergilediği adalet, dürüstlük, sorumluluk ve empati gibi davranışlar, ders kitabındaki bilgiden çok daha kalıcı bir etki bırakmaktadır. Bu nedenle öğretmenlik mesleği salt bir bilgi aktarımından ibaret olmayıp, aynı zamanda bir ahlak ve karakter inşa sürecidir. Bu noktada öne çıkan kavram ahlak okuryazarlığıdır. Nancy Tuana ahlak okuryazarlığını "yaşam boyu geliştirilen ve sürekli iyileştirilen karmaşık bir beceri" olarak tanımlar.[5] Michael Hand ise ahlaki eğitimin üç temel hedefini "ahlaki bilgi, ahlaki yargı ve ahlaki motivasyon" şeklinde ortaya koyar.[6] Bu tanımlar, ahlak okuryazarlığının yalnızca bilişsel bir bilgi değil; değerleri içselleştirerek davranışlara yön veren bir kapasite olduğunu göstermektedir. Öğretmen adayları için ahlak okuryazarlığı hem kişisel gelişim hem de mesleki uygulamalar açısından kritik bir öneme sahiptir. Öğretmenlerin sınıfta güven ortamı kurabilmeleri, öğrencilerde ahlaki farkındalık geliştirebilmeleri ve doğru davranışları modelleyebilmeleri, doğrudan onların ahlak okuryazarlığı düzeyleriyle ilişkilidir.

Bu çalışmanın temel problemi, DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı düzeyleri ile ahlak eğitimi yeterlik algıları arasında nasıl bir ilişki bulunduğudur. Araştırmada şu temel hipotezden hareket edilmektedir: Öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı düzeyleri ile ahlak eğitimi yeterlik algıları arasında anlamlı bir ilişki vardır. Ayrıca bu ilişkinin cinsiyet ve sınıf düzeyi gibi demografik değişkenlere göre farklılaşabileceği öngörülmektedir. Araştırma süresince aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1: DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı düzeyleri nelerdir?

2: DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak eğitimine yönelik yeterlik algıları nasıldır?

3: DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı düzeyleri ile ahlak eğitimine yönelik yeterlik algıları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? İlişki varsa hangi yönde ve ne tür bir ilişki vardır.

[2] İbrahim Turan, "Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 274.

[3] Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 210.

[4] Recai Doğan – Nurullah Altaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 173–186.

[5] Nancy Tuana, "Moral Literacy," *Philosophy of Education* (2007), 1-11.

[6] Michael Hand, *A Theory of Moral Education* (Londra: Routledge, 2018), 22.

4: DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı ve ahlak eğitimine yönelik yeterlik algıları, demografik değişkenlere (cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, mezun olunan okul türü vb.) göre farklılık göstermekte midir?

Çalışmanın amacı, DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitimi yeterlik algıları arasındaki ilişkiyi kuramsal ve uygulamalı düzeyde ortaya koymaktır. Bu yönüyle çalışma, yalnızca öğretmen adaylarının mevcut durumlarını betimlemekle sınırlı değildir; aynı zamanda öğretmen yetiştirme programlarının niteliğini değerlendirmeye, öğretmenlerin mesleki gelişim süreçlerine katkı sağlamaya ve toplumun değer aktarımındaki öğretmen rolünü daha iyi anlamaya hizmet etmektedir. Literatürde ahlak okuryazarlığı kavramının yeni fakat hızla gelişen bir alan olduğu, özellikle öğretmen yeterlikleriyle ilişkilendirilmesinde önemli boşluklar bulunduğu dikkate alındığında, bu araştırmanın hem kuramsal hem de pratik açıdan anlamlı bir katkı sunduğu söylenebilir.

2. Kavramsal Çerçeve

2.1. Ahlak ve Ahlak Eğitimi

Ahlak kelimesi, Arapça kökenli "hulk" sözcüğünün çoğulu olup; huy, karakter ve yaratılış gibi anlamlar taşır ve insanın içsel, manevi yönünü ifade eder. Ahlak kelimesi, insanın içsel görünümünü ifade eden özellikleri kapsar. İslam kaynaklarında ve sözlüklerde ele alınan bu terim, insanın nefsine dair iyi ve kötü niteliklerle ilişkilendirilir. Ahlak kuralları ise toplumsal ve bireysel ilişkilerde uyulması gereken değerler bütünüdür ve kişinin iç dünyasında yer alan köklü erdemlerin bir yansımasıdır.[7] Buna göre bir davranışın gerçekleşmesinde bireyin iç dünyası kilit bir roldedir. İç dünyanın oluşumunda ahlaki bilgiden faydalanılmaktadır. Tüm ahlaki davranışlar, doğru olanı yapma isteği ve neyin iyi olduğunu bilmeyi yansıtır. Ahlaki davranış, bilgi ve motivasyon gerektirir. Temel ahlak ilkeleri genellikle sade ve anlaşılırdır; doğru kararlar alabilmede ise insan aklı önemli bir rehberlik sağlar. İdeal olan ahlaki standartları uygulamak için farklı durumları görmek ve bilmek önemlidir.[8] Blasi'ye göre, ahlaki davranışın ön koşulu her şeyden önce kişinin neyin iyi ve doğru olduğunu bilmesidir. Ancak bunları bilmesi, bir kişinin ahlaki davranacağı anlamına gelmez. Aynı ailede büyüyen ve aynı değer yargılarını öğrenen iki kardeşten biri polis memuru, diğeri suçlu olabilir. Aynı fakülteden mezun olan iki öğretmenin farklı algıları, becerileri ve öğretme istekleri olabilir. Dolayısıyla yalnızca bilgi bir ahlaki davranıştaki farkı belirleyen şey değildir. Bu noktada bilişsel gelişim kuramcılarının katkıları dikkat çekmektedir. Bilişsel gelişim teorisyenleri, ahlaki bilgi, ahlaki tutumlar ve değerler, ahlaki yargı ve ahlaki muhakeme gibi biliş türlerine dikkat çekmişlerdir. Bu biliş türleri şüphesiz ahlaki eylemi motive etme sürecinde etkilidir, ancak ahlaki eylemi açıklamada yetersizdir.[9] Ayrıca duygular ve bilgi ahlaki eylemi motive eder. Örneğin sempati, empati ve suçluluk gibi hisler ahlaki eylemi motive etmede önemli rol oynayan hislerdir. Fakat duygular bir bireyin biyolojik, fizyolojik, ekonomik ve sosyal hayatından etkilendiğinde veya eylemin kaynağı ahlaki olarak doğru olanı yapmayı seçmek yerine suçluluk duygusundan kaynaklanmışsa anında değişebilir. Bu nedenle ahlaki davranışın kaynağı da kasıtlı ve bilinçli olmalıdır.

Kişi bir eylemi gerçekleştirirken bunu iyi bir şey yapma niyetiyle kasıtlı olarak yapmalıdır. Diğer bir ifadeyle hem ahlaki eylem hem de ahlaki duygular kişinin ahlaka olan kaygısı tarafından belirlenir. [10] Tüm ahlaki davranışlar, neyin iyi olduğuna dair farkındalığı ve doğru olanı yapma arzusunu yansıtır. Gerçek şu ki, ahlaki davranış sergilemek bilgi gerektirir; kişi neyin iyi ve doğru olduğunu bilmelidir. Ancak bu bilgi, ancak güçlü bir motivasyonla birleştiğinde bireyin ahlaki davranma yeteneğini ortaya

[7] "Ahlak", *Türk Maarif Ansiklopedisi*. https://turkmaarif.gov.tr/ansiklopedi/ahlak (Erişim 13 Ekim 2024).

[8] Hasan Meydan, "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi: Ahlaki Gelişim Kuramlarına Dayalı Bir İnceleme," *İlahiyat Tetkikleri Dergisi 55* (30 Haziran 2021), 448.

[9] Augusto Blasi, "Bridging moral cognition and moral action: A critical review of the literature," *Psychological Bulletin* 88/1 (1980), 1-45.

[10] Augusto Blasi, "Emotions and Moral Motivation", *Journal for the Theory of Social Behaviour* 29/1 (1999), 1-19.

çıkarır.[11] Ahlaki davranışların bireysel yönüne vurgu yaptıktan sonra, gelişim boyutunu açıklamak da önemlidir. Ahlaki davranışlar doğuştan getirilen özelliklerle belirlenmez; esas olarak bireyin yaşantıları ve öğrenmeleri sonucunda gelişir. Bununla birlikte, kişinin genetik yapısı bazı ahlaki eğilimlere yatkınlık sağlayabilir; ancak bu eğilimlerin olumlu ya da olumsuz şekilde şekillenmesi büyük ölçüde bireysel deneyimlere ve eğitim sürecine bağlıdır.[12] Ahlakın gelişimi bu temel esasa bağlı olarak eğitime dayandığı söylenebilir.

Michael Hand "Ahlaki Eğitim Teorisi" (A Theory of Moral Education) adlı kitabında ahlaki eğitimin üç ana hedefinin olduğunu ifade eder: Ahlaki bilgi, ahlaki yargı ve ahlaki motivasyon. Temelde öğrencilerin ahlak hakkında doğru bilgiye sahip olması gerektiğini belirtir. Bu da ahlaki kavramların ve kuralların doğru öğrenilmesini içerir. Ayrıca öğrencilerin, karşılaştıkları çelişen ahlaki durumlar karşısında uygun yargılarda bulunabilme kapasitesini geliştirmeleri gereklidir. Bu, ahlaki düşünme ve karar verme yetisinin eğitimi anlamına gelir. Öğrencilerin öğrendikleri ahlaki standart değerleri içselleştirip bu değerlere uygun davranma konusunda (ikna ve inançla desteklemek) motive olmaları sağlanmalıdır.[13] Dolayısıyla ahlaki davranışların geliştirilmesi, artması ve toplumda yayılması için öncelikle o konu hakkında bilgi sahibi olma, anlama yani bilinçli bir hareket ile mümkündür. Bu bağlamda ahlak okuryazarlığı kavramı, eğitim süreçleriyle doğrudan ilişkilendirilen temel bir beceri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahlak eğitiminin gayesi, ahlaki özelliklere sahip bireyler yetiştirmek ve bununla birlikte temel bazı erdemlerin bilişsel, duyusal, iradi boyutları ile özümsenerek meleke haline getirilmesini sağlamaktır. Bu noktada, kişinin kendi duygularını bilmesi ve kontrol edebilmesi, uygulamaya yönelik sağlam bir kararlılık gösterebilmesini sağlar. Doğru karakter eğitiminin amacı, bireyin içsel isteklerini ve tutumlarını etkilemeye çalışmaktır.[14] Bu teorik yaklaşımların yanında klasik düşünürlerin katkıları da ahlak eğitiminin yönünü belirlemiştir. Durkheim'in "Ahlak Eğitimi" kitabında ortaya koyduğu ahlaki gelişim ve toplumsal bağlılık kavramları, ahlak okuryazarlığı ve ahlak eğitimi yeterliliği arasında anlamlı bir bağ kurmamıza imkân verir. Durkheim, ahlak eğitiminin disiplin, topluma bağlılık ve irade özerkliği şeklinde üç temel amacı olduğunu savunur. Disiplin, bireyin toplumsal kurallara uygun davranmasını sağlarken, topluma bağlılık bireyin kendi çıkarlarından çok toplumun çıkarlarını gözetmesini ifade eder; bireysel özerklik ise bireyin ahlaki kuralları eleştirel bir şekilde sorgulama yetisini geliştirmesidir.[15] Bu bağlamda, ahlak okuryazarlığı, öğrencilerin ahlaki kavramları anlamalarını, analiz etmelerini ve bu kavramlar eşliğinde karar verebilmelerini sağlar.[16] Aynı zamanda, öğretmenlerin ahlak eğitimi yeterliliği, öğrencilerin bu süreçlerde rehberlik almasını ve ahlaki değerleri içselleştirmesini kapsar.[17] Bu teorik bakış açısı ile öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı arttıkça ahlak eğitimine yönelik yeterliliklerinin de arttığı söylenebilir; çünkü öğretmenlerin ahlaki farkındalığının gelişmesi, öğrencilerine daha etkili bir biçimde rehberlik etmelerini sağlar. Durkheim'ın disiplin ve toplumsal dayanışma üzerine vurguladığı düşünceler, ahlak eğitimi sürecinde öğrencilerin toplumsal normları anlama ve ahlaki sorumlulukları yerine getirme becerilerini geliştirmeyi gerekli kılar. Bir diğer açıdan Kant, ahlak eğitiminde bireyin kendi ahlaki gelişimi üzerinde sorumluluk sahibi olması gerektiğini savunur. Ahlaki eğitim, bireylerin sadece dışsal kurallara uymasını değil, aynı zamanda ahlaki yasayı içselleştirmesini hedefler. Ahlaki eğitim bireylere özerklik kazandırmalı, görev ve erdem anlayışını geliştirmeli ve sadece bilgi

[11] Meydan, "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi," 448.
[12] Ashley Montagu, *Çocuklarınıza ahlâki değerleri nasıl kazandırabilirsiniz?* (çev: R. Öncül), (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2000), 16-17.
[13] Michael Hand, *Ahlaki Eğitim Teorisi* (Londra: Routledge, 2017).
[14] Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan, Ahlak Değerler ve Eğitimi (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 41-45.
[15] Emile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Say Yayınları, 2023), 39-139.
[16] Darcia Narvaez ve Tonia Bock, "Moral Schemas and Tacit Judgement or How the Defining Issues Test is Supported by Cognitive Science," *Journal of Moral Education* 31/3 (2002), 309-310; James Rest vd., "Postconventional Moral Thinking: A Neo-Kohlbergian Approach", *Journal of Moral Education* 29/4 (2000), 380-395.
[17] Kenneth A. Strike ve Jonas F. Soltis, *The Ethics of Teaching* (New York: Teachers College Press, 2009), 12-36; Thomas Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility* (Westminster: Random House Publishing Group, 1992), 45-72.

aktarmaktan ziyade bireyi zihinsel ve duygusal desteklemelidir.[18] Bu bakımdan ahlaki eğitimin verilmesinde asıl olan kişinin iç dünyasına hitap ederek ahlaki yasaya inanmasını, benimsemesini sağlamaya yönelik olmasıdır. Ahlaki eğitim, bireyin yalnızca dışsal kuralları ezberlemesini değil, bu kuralları kendi iç dünyasında anlamlandırarak bilinçli ve sorumlu bir biçimde hayatına yansıtmasını amaçlar. Esas olan, kişinin ahlaki değerleri bilgi, duygu ve davranış arasında bir bütünlük kurarak içselleştirmesi ve bu değerleri karakterinin doğal bir parçası haline getirmesidir.

2.2. Ahlak Okuryazarlığı

Ahlak okuryazarlığı, bireyin ahlaki değerleri kavrayabilme, yorumlayabilme, karar süreçlerine dâhil edebilme ve bu değerleri günlük hayatına yansıtabilme becerisidir. Kavram ilk bakışta yalnızca ahlaki bilgiyi ifade ediyor gibi görünse de gerçekte bilgiyle birlikte ahlaki muhakemeyi, duygusal zekâyı, empatiyi ve davranışa dönüştürme sürecini de kapsayan çok boyutlu bir yeterliliğe işaret etmektedir. Nancy Tuana, ahlak okuryazarlığını "yaşam boyu geliştirilen ve sürekli iyileştirilen karmaşık bir beceri" olarak tanımlar. Ona göre birey, farklı yaşam evrelerinde karşılaştığı deneyimler ve yeni öğrenmeler aracılığıyla bu yeterliğini derinleştirmektedir. [19] Michael Hand ise ahlaki eğitimin üç temel hedefini "ahlaki bilgi, ahlaki yargı ve ahlaki motivasyon" olarak belirler.[20] Bu yaklaşım, ahlak okuryazarlığının yalnızca bilişsel bir düzeyde kalmadığını, bilginin değerlerle birleşerek içselleştirildiğini ve davranışlara yön verdiğini göstermektedir. Başka bir deyişle, ahlak okuryazarlığı bireyin ahlaki sorunları fark etme, bu sorunları farklı bakış açılarından değerlendirme ve ortaya çıkan anlaşmazlıklar ile çözüm önerilerini analiz etme yetkinliğini kapsar.[21]

Bir değerin ya da ahlak kuralının davranışa dönüştürülebilmesi için öncelikle kişinin o değeri bilmesi gerekir. Bu bilme ve anlama o ahlaki değer ve kurala ilişkin bilgi miktarına ve kuralın kültürel gücüne bağlıdır. Bu da ahlaki farkındalığın önemini göstermektedir. Ahlakın gelişimi temelde eğitime bağlı olduğu gibi ahlak okuryazarı olan kişilerin yetişmesinin temelinde de eğitim vardır. Karakterin oluşumunda ahlak eğitiminin öğretilmesi öncelikli adımdır. Bu nedenle ahlak okuryazarlığı öğretimi ve kazandırılması eğitimcilerin görevleri arasında sayılabilir.[22] Eğitim bağlamında ahlak okuryazarlığı, öğrencilere belirli kuralların aktarılmasından öte, onların karşılaştıkları ahlaki ikilemler karşısında bilinçli ve sorumlu kararlar verebilmelerini sağlamayı hedefler. Dolayısıyla öğretmenlerin ahlak okuryazarı olmaları, öğrencilerin ahlaki farkındalıklarını artırmada ve değerleri davranışa dönüştürmelerinde belirleyici bir rol oynamaktadır.

Öğretmenler açısından bakıldığında, ahlak okuryazarlığı mesleki yeterliklerin merkezinde yer almaktadır. Öğrenciler çoğu zaman öğretmenlerinin davranışlarını bir model olarak görmekte, onların tutumlarını ve iletişim biçimlerini içselleştirmektedir. Doğan, öğretmenin sahip olduğu ahlaki farkındalığın, eğitim sürecinde üstlendiği rehberlik rolünü güçlendirdiğini ve öğrencilerin değer dünyasına doğrudan dokunabildiğini ifade eder.[23] Bu nedenle öğretmenlerin sınıf ortamında adalet, dürüstlük, empati ve sorumluluk gibi değerleri sergilemeleri, öğrencilerin ahlaki kimliklerinin gelişmesinde kritik bir etkiye sahiptir.

Ahlak okuryazarlığının eğitimciler açısından bir başka boyutu da değerleri öğrencilere aktarırken bunları yaşanabilir ve uygulanabilir hâle getirme sorumluluğudur. Bu bağlamda ahlak okuryazarı bir öğretmen, öğrencilere yalnızca bilgi aktarmaz; aynı zamanda model olur, onları düşünmeye sevk eder ve ahlaki

[18] Hasan Yönden, "Kant's Conception of Moral Education Assessment," *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 174 (2015): 2626–2628.
[19] Nancy Tuana, "Conceptualizing moral literacy", *Journal of Educational Administration* 45 /3 (2007): 364-378.
[20] Michael Hand, *A Theory of Moral Education* (Londra: Routledge, 2018), 22.
[21] Brad Zdenek – Daniel Schochor, "Developing Moral Literacy in the Classroom", *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007), 516.
[22] William J. Bennett, "Moral Literacy and the Formation of Character", *NASSP Bulletin* 72/512 (1988): 5-11.
[23] Recai Doğan – Nurullah Altaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (Ağustos 2003), 173–186.

karar verme süreçlerinde yönlendirici rol üstlenir. Sonuç olarak ahlak okuryazarlığı, bireyin ahlaki ilkeleri anlayıp yorumlamasını, bu ilkeleri bilinçli kararlarla günlük yaşamına yansıtmasını ve toplumsal sorumluluk bilinciyle hareket etmesini sağlayan temel bir yeterliktir. Bu kavram, ahlaki anlayışın soyut bilgi düzeyinde kalmasını engelleyerek, bireyin davranışlarını yönlendiren ve kişiliğini şekillendiren aktif bir güç hâline gelir. Eğitimciler için ise ahlak okuryazarlığı, yalnızca mesleki bir yeterlik değil; aynı zamanda öğrencilerin karakter gelişimini ve toplumun değer aktarımını doğrudan etkileyen yaşamsal bir sorumluluk alanıdır.

2.3. Ahlak Eğitimi ve Öğretmen Yeterlikleri

Ahlak eğitimi sürecinde öğretmenler hem bilgi aktarıcı hem de rol modeldir. Öğrenciler, öğretmenlerinin adaletli, dürüst ve sorumlu davranışlarını gözlemleyerek ahlaki değerleri içselleştirirler. Bu nedenle öğretmenlerin, sınıf yönetiminden öğrenciyle iletişime kadar her alanda ahlaki bir duruş sergilemeleri beklenir. Başka bir ifadeyle, öğrencinin gözünde öğretmen yalnızca dersin değil, aynı zamanda ahlaki davranışın da canlı bir örneğidir. Ahlakın eğitiminin olabileceğini ve bunun eğitiminin verilebileceğini belirten birçok kaynak olmakla birlikte bu çalışmanın kuramsal temelinde ahlak eğitiminin verilmesinin gerekli olduğu[24] ve bunun özellikle okullarda verilmesinin önemli olduğu görüşü hakimdir.[25] Çünkü çocuk, ahlaki değerlerle ilk kez ailede tanışsa da bu değerleri pekiştirdiği ve toplumsal bağlama uyarladığı yer çoğunlukla okuldur.

Ahlak eğitimi verirken öğretmenin yeterliliği üzerine literatürde birçok çalışma vardır. Örneğin Binbaşıoğlu, ahlak eğitimi sırasında öğretmenin yeterliliğini üç maddede toplar. Bunlar; çocuğu sevgi ve güven ortamında bulundurmak, ahlaki davranışın sebeplerini açıklayan etki ve etkinliklerde bulunmak; ahlaki davranışı doğrudan doğruya değil dolaylı olarak telkin etmek ve çocuktan iyi davranış beklendiğini ima etmek. [26] Dikkat edildiğinde bu yeterlilik tespitlerinin çocuğun iç dünyasını etkilemeye yönelik olduğu görülmektedir. Buna göre yeterliliğin ilki sınıf düzeni ve yönetimi konusunda bir yeterliktir. Bir diğeri yeterlilik ise öğretmenin öz-düzenleme becerisidir. Yani okul ve sınıf ortamı düzenleme yanında kendini dersin duygu atmosferine uyacak şekilde ayarlamalıdır. Çünkü öğrenciler, öğretmenin ruh hâlinden ve tutumundan güçlü biçimde etkilenmektedir. Öğretmen önce ahlak eğitimini sevmeli, daha sonrasında öğrenciyi sevmeli ve kendini öğrenciye sevdirmelidir. Öğretmenin çocuğa kendini sevdirmeden ahlaki eğitimde uygulayacağı yöntemin bir anlamı olmayacaktır. Karşılıklı bir sevgi ortamının olmadığı bir sınıf atmosferinde güven duygusu da oluşamaz. Böylesi bir ahlak eğitimcisinin gerçek anlamda yetersiz olduğu söylenebilir. Ahlaki davranış sebep ve sonuçları üzerine etkinlik yapma çocuğun ikna olmasına, ahlakın gerekliliğine inancının oluşmasına ve o ahlaki ilkeyi benimsemesine yönelik bir yeterliliktir. Bu sadece bilgi aktarma yeterliliği değil eğitimcinin ahlaki yeterlilikleri yanında ahlakın bilişsel, duyusal ve davranışsal olarak verebilme yeteneğini belirtir. Dolayısıyla öğretmenin rolü, salt akademik bilgi vermekten öte, çocuğun kişilik gelişiminde yönlendirici bir rehber olmaktır.

Ahlak eğitimine yönelik yeterlilik, öğretmenlerin öğrencilere değerler, ilkeler ve doğru tutumlar öğretme yeteneğini ve ahlaki gelişimlerini destekleme becerisini ifade eder. Bu süreçte öğretmenlerin çeşitli donanıma ihtiyacı vardır. Okulda veya diğer eğitim süreçlerinde ihtiyaç duyulan şey uygulanabilecek ahlaki ilkelerin varlığına ve öğretilebilir olduğuna dair gerçek ve etkili bir inançtır. Çünkü ahlak ve ahlakın eğitimi konusunda şüpheci davranılabilmektedir. Hâlbuki okuma-yazmanın öğretilebildiği gibi ahlaki ilkeler de ahlak eğitimi ile öğretilebilir ahlaki davranışlar kazandırılabilir. Dolayısıyla bir ahlak eğitimcisi de öncelikle ahlakın eğitimle oluştuğuna inanmalıdır. Ayrıca ahlak eğitimcisi (öğretmen) her konuya, okul yaşamının her olayına ve öğretim yöntemine ahlaki çerçeveden bakmak ve düzenlemeye çalışmak zorundadır.[27] Ahlak eğitiminde öğretmenler teorik ahlak öğretimi ile birlikte pratik alanda rol model olmaya da önem göstermek durumundadır. Çünkü öğretmen sadece iyi davranış teorisini değil iyi

[24] Colin Wringe, *Moral education: Beyond the teaching of right and wrong* (New York: Springer Science & Business Media, 2006), 14, 159.
[25] Robin Barrow, *An Introduction to Moral Philosophy and Moral Education* (London and New York: Routledge, 2007), 188.
[26] Cavit Binbaşıoğlu, *Ailede ve Okulda Eğitim Sorunları* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004), 227.
[27] John Dewey, *Moral principles in education* (Project Gutenberg e-kitap, 2008), 16.

davranış pratiğini de öğreten kişidir.[28] Dolayısıyla inanç olmadan yapılan işte başarı kazanmak pek mümkün değildir. Öncelikle öğretmenler ve yöneticilerin ahlaka bağlı kalması şarttır. "Kendimiz ahlaka bağlı kalmadan ahlakı öğretemeyiz." İlkesinden hareketle öğretmenlerin doğruyu yanlıştan ayırma yetenek örneklikleriyle anlatma ve aktarmadaki rolü öğrencilerde ahlaki farkındalık oluşturur. Mesela bunun en görülen şekli ve etkileyici kısmı ise öğrencilerle kurulan iletişim alanıdır. Ahlak eğitimcisi, öğrenciyle kurduğu iletişimde adaletli, saygılı, dürüst, nazik ve anlayışlı davranarak ahlaki ilkelere uygun bir tutum sergilemelidir. Özellikle çocuklara iyilik, doğruluk ve dürüstlük gibi ahlaki değerlerin öğretiminde kendi örnekliği dışında yaşanmış hayat hikâyelerinin anlatılması çocuklarda ahlak okuryazarlığını güçlendirmede çokça faydalıdır. Ayrıca öğrencilere kazandırılacak ahlaki ilkelerin, günlük yaşamda uygulanabilir olması; toplumsal değerlere, mevcut beklentilere, şartlara ve bireysel ihtiyaçlara uygun bir şekilde sunulması önemlidir. Öğretmenler, öğrencilerin ahlaki farkındalığını artırmalarına yardımcı olmalıdır. Çünkü ahlaki bilgi, ancak farkındalıkla birleştiğinde kalıcı hale gelir. Sonuç olarak, ahlak eğitimi bireylere yalnızca doğru davranış kalıplarını öğretmekle kalmaz; aynı zamanda muhakeme, karar verme, empati, duygusal zekâ ve model alma gibi çok yönlü becerilerin gelişimine katkı sağlar. Bu nedenle ahlak eğitimi, öğrenciyi yalnızca bilişsel olarak değil, bütün bir insan olarak geliştiren temel bir süreçtir.

2.4. Din Eğitimi ve Ahlak Eğitimi İlişkisi

Din eğitimi, ahlaki değerlerin anlaşılmasını, yorumlanmasını ve uygulanmasını teşvik eder. Din eğitimcileri hem entelektüel bilgiye sahip olmalı hem de ahlaki davranışlarda örnek olmalıdır. Ahlak öğretimi, insanlara ahlaki değerler doğrultusunda nasıl hareket edeceklerini öğretmektir. Çocuğun kişiliğinin oluşumunu biçimlendiren öğretmendir.[29] Din eğitiminde dinin ahlaki standartlarını ve bu standartlara uygun davranışların öğretiminde de eğitimcilerin ahlak okuryazarı olmaları önem arz etmektedir. Okulun ve eğitimcinin ahlaki kimliği geliştirmede ve ahlak eğitimindeki bu rolü çok önemlidir. Çünkü özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatı, ahlaki kimliğin gelişimini destekleyen önemli içerik ve hedefler barındırmaktadır. Bu nedenle okul yalnızca bilgi aktarımının değil, aynı zamanda öğrencilerin ahlaki kimliklerini inşa ettikleri bir sosyal ortamdır. Okuldaki etkileşimler, öğrenciler için sosyal bir ortam ve kültürel bağlam yaratır. Ahlak eğitiminin din eğitimcileri tarafından verilmesi, insanların ahlaki ve dini gelişiminin desteklenmesinde dikkat çekici bir konumdadır.

Din eğitimcileri sadece dini bilgileri aktarmakla kalmaz, aynı zamanda bu bilgilerin insanların günlük yaşamlarındaki kararlarına nasıl yön vereceğini de öğretir. Bu bağlamda ahlak eğitimi, din eğitiminin ayrılmaz ve önemli bir parçası olarak ele alınmalı, toplumsal normlar ve ahlaki ilkeler çerçevesinde insan hayatına yardımcı olmalıdır. Nitekim, ahlak eğitimi açısından değerlendirilen bir çalışmada, ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretim programında yer alan ahlaki konuların, öğretmenlerin öğrencilere ahlaki değerleri benimsetmesinde önemli bir rol oynadığı vurgulanmıştır. Bu nedenle öğretmenlerin, öğrencilerin dengeli bir kişilik gelişimini destekleyecek donanıma sahip olmaları gerektiği ifade edilmiştir. Ancak öğretmenlerin bu katkısıyla birlikte sorgulayıp eleştirebilen, ahlaki yargı düzeyi yüksek, kişiliği ile bütünleşen ahlaki davranışları kazanmış bireylerin yetişmesi mümkün olabilecektir.[30] Öğrencilerin DKAB dersinde öğrendiği bilgiler, salt bir bilgi düzeyinde kalmamakta; aynı zamanda onların dini duygu, düşünce ve davranışlarına yön verme yeteneğini artırmakta ve karşılaştıkları sorunlara çözüm getirme becerisini geliştirmektedir. Bu durum, öğrencilerin hem özgüven kazanmalarına hem de kişisel gelişimlerini daha bilinçli bir şekilde sürdürmelerine katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla din ve ahlak eğitimi, öğrenciler için büyük fayda sağlamaktadır.[31] Yine ahlak eğitimi üzerine

[28] Mustafa Şengün, "Ahlaki gelişimin psiko-sosyal dinamikleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 216.

[29] Haluk Yavuzer, *Çocuk psikolojisi*, 18. Basım, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 166.

[30] Mevlüt Kaya, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 49.

[31] Mehmet Bahçekapılı, "Din ve Ahlâk Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Katkısı", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 37.

yapılan başka bir çalışma ahlak eğitimi ile saldırganlık arasındaki negatif (olumsuz) ilişkiyi vurgulamakta ve din eğitiminin, öğrencilerde daha olumlu davranışlar geliştirmesine katkı sağlayabileceğini ortaya koymaktadır.[32]

DKAB programlarında ahlak eğitiminin beceri temelli olarak sunulması, öğrencilerde ahlaki kişiliği oluşturan ahlaki duyarlılık, ahlaki yargı, ahlaki motivasyon ve ahlaki davranış becerilerinin bir bütün hâlinde ve örüntü şeklinde kazandırılmasını amaçlamaktadır.[33] Burada ahlaki duyarlılık ve ahlaki yargı bilişsel düzeyde bireyin iyi ve kötüyü ayırt etmesidir. Daha sonraki adım ahlaki motivasyonda ise hem bilişsel hem duyusal alan aktif olarak çalışmaktadır. Son adımda ise bilişsel, duyuşsal ve davranışsal alanların üçü de aktif bir şekilde ahlaki davranışın oluşumunu sağlamaktadır. Bu basamaklar, ahlak okuryazarlığının aşamalarıyla önemli ölçüde benzerlik göstermektedir. Ahlak okuryazarlığı, ahlaki değerleri anlama, ahlaki düşünme ve yorumlama, ahlaki karar verme ve ahlaki eylem basamaklarından oluşur. Öncelikle ahlaki değerlerin anlaşılması yani bireyin ahlaki ilkeler, değerler ve erdemler hakkında bilgi sahibi olmasını gerekli kılar. Bu ise doğru yanlış, adalet, dürüstlük ve sorumluluk gibi temel kavramların anlaşılması demektir. Daha sonra birey ahlaki düşünme ve yorumlama basamağına geçer ki bu basamakta ahlaki sorunların analiz edilme yeteneğini içine alır. Yani ahlaki bir durumun analiz edilmesi durumun değerlendirilmesi ve sonuçlarının düşünülmesini içerir. Sonraki basamak olan ahlaki karar verme ise ahlaki ilkeleri günlük yaşamda uygulama ve bireyin karşılaştığı ahlaki ikilemlerde doğru kararlar verebilmesini gerektirir. Birey ahlaki seçimlerinde bilinçli ve sorumlu hareket eder. Son basamak ise ahlaki eylemdir ki bu adımda artık birey ahlaki ilkeleri eylemlerine yansıtır. Yani ahlak okuryazarı bir birey sadece kurallara uyan bir kişi olmaktan ziyade, ahlaki farkındalığa sahip, topluma ve başkalarına karşı sorumluluklarını bilen kişidir. Bu bağlamda, ahlak okuryazarlığı ve ahlak eğitimi yeterliliğine sahip bir öğretmenin, öğrencilerine ahlaki duyarlılık, motivasyon ve yargı kazandırmada daha etkili olacağı açıktır.

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma nicel araştırma yöntemlerinden biri olan ilişkisel tarama modeli kullanılarak gerçekleştirilmiştir. İlişkisel tarama modelinin amacı, iki veya daha fazla değişken arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmaktır. İki veya daha fazla değişkenin arasındaki birlikte değişimin derecesi nasıldır gibi benzeri sorulara cevap aramak için yapılan araştırma modeli[34] olarak tanımlamaktır. Bu araştırmada, DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı ve ahlâk eğitimine yönelik yeterlik algıları arasındaki ilişkiler ve bu algıların demografik değişkenlere göre nasıl farklılık gösterdiği incelenmiştir. Bu nedenle, araştırmanın amacı doğrultusunda değişkenler arasındaki ilişkiyi ölçmeye imkân tanıyan ilişkisel tarama modeli uygun bir yöntem olarak tercih edilmiştir.

3.2. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Bu araştırmanın çalışma evrenini, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan DKAB ve İHL öğretmen adayları oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise 2023-2024 bahar döneminde 3. ve 4. sınıfta öğrenim gören toplam 101 öğretmen adayı teşkil etmektedir. Araştırmanın örneklemi, olasılığa dayalı olamayan örnekleme yöntemlerinden[35] kolay ulaşılabilir örneklem yöntemi ile belirlenmiştir. Örneklem büyüklüğü, benzer araştırmalarda sıklıkla kullanılan nicel analizlerde geçerli minimum örneklem sayısı esas alınarak belirlenmiştir. Nitelikli bir istatistiksel çözümleme yapabilmek için G*Power 3.1 programı kullanılarak güç analizi gerçekleştirilmiştir. Bu analizde, ortalama etki büyüklüğü (effect size) 0.3, anlamlılık düzeyi (α) 0.05 ve güç (1-β) 0.80 olarak kabul edildiğinde, ilişkisel analizler için gereken minimum örneklem büyüklüğü yaklaşık 84 kişi olarak

[32] Mustafa Fatih Ay, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Dindarlık Ahlaki Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler, *Milli Eğitim Dergisi* 50/232 (2021):313-334.

[33] Meydan, "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi", 466.

[34] Sait Gürbüz ve Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016), 109.

[35] Yalçın Karagöz, *SPSS ve AMOS Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği* (Sivas: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 65.

hesaplanmıştır. [36] Bu bağlamda çalışmada yer alan 101 katılımcı, öngörülen bu sayının üzerinde olup, analizlerin istatistiksel anlamlılık ve güvenirlik kriterlerini karşılayacak yeterliliktedir. Örneklem büyüklüğü, benzer araştırmalarda sıklıkla kullanılan nicel analizlerde geçerli minimum örneklem sayısı esas alınarak belirlenmiştir. Ayrıca bu örneklem büyüklüğü, kolay ulaşılabilir örnekleme yöntemi kullanılarak belirlenmiş olup, çalışmanın yürütüldüğü kurumda mevcut olan öğretmen adayı sayısı göz önünde bulundurularak maksimum kapsayıcılığı sağlamayı hedeflemiştir. Bu sayede hem demografik çeşitlilik sağlanmış hem de elde edilen verilerin genellenebilirliği artırılmıştır. Bununla birlikte, katılımcıların %78'inin kadın olması cinsiyet dağılımında bir dengesizlik yaratmaktadır. Bu durum, bulguların yorumlanmasında dikkate alınmış ve genellenebilirlik açısından sınırlılık olarak belirtilmiştir.

3.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği" ve "Öğretmen Adaylarının Ahlaki Eğitime Yönelik Yeterlik Algıları Ölçeği" isimli iki ana ölçek kullanılmıştır. Bu ölçme araçlarına ilişkin özet bilgiler aşağıda sunulmuştur.

Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği: Tekin (2022) tarafından geliştirilen bu ölçek, üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlığını ölçmeyi amaçlamaktadır. Ölçek, bireylerin ahlaki meseleleri anlama, değerlendirme ve bu konularda etik kararlar verme becerilerini incelemek için tasarlanmıştır. Toplamda 20 maddeden oluşan ölçeğin açımlayıcı faktör analizi ile yapı geçerliliği test edilmiştir. Bu analiz sonucunda, ölçeğin beş ana boyuttan oluştuğu belirlenmiştir: ahlaki farkındalık, ahlaki muhakeme, ahlaki imgelem, ahlaki kararlılık ve ahlaki duyarlılık. Ayrıca, ölçeğin açıkladığı toplam varyansın %54 olduğu saptanmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarına göre ise ki-kare ($\chi 2$) değeri ve istatistiksel anlamlılık düzeyleri tespit edilmiştir ($\chi 2 = 401.\ 95$, df = 160, p).[37]

Ahlak Eğitimine Yönelik Yeterlik Algısı Ölçeği: Ölçek, öğretmen adaylarının ahlâk eğitimine ilişkin algılarını ve bu alandaki yeterlik düzeylerini değerlendirmek amacıyla geliştirilmiştir. Temli (2016) tarafından, üniversite sınıf öğretmen adaylarının ahlâk eğitimine yönelik yeterlilik algılarını ölçmek için tasarlanmıştır. Bu ölçek, motivasyon, planlama ve hakimiyet gibi üç boyuttan oluşan toplam 10 madde içermektedir. Yapı geçerliliğinin doğrulanması için açımlayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiş ve ölçeğin üç boyuttan oluştuğu tespit edilmiştir. Ayrıca, bu ölçeğin açıkladığı toplam varyansın %53 olduğu belirlenmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi sonucunda, ki-kare (χ^2) değeri ve istatistiksel anlamlılık düzeyleri ortaya konmuştur. Çalışma sonucunda elde edilen GFI değeri 0,88 olarak belirlenmiş ve diğer uyum indeksleri ile birlikte değerlendirilmesine karar verilmiştir. ($\chi^2 = 401{,}95$, df = 160, p değeri.)[38] DKAB öğretmen adaylarının ahlak eğitimine yönelik algılarını ölçen ayrıca bir ölçek bulunmadığı için ve ahlaki alanın değişmediği düşünüldüğünden araştırmamızda bu ölçek kullanılmıştır. Ölçekleri geliştiren araştırmacılardan gerekli izinler alınmıştır.

3.4. Veri Toplama Süreci

Çalışmada verileri toplamak üzere kullanılan iki ölçek formunun Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 30.03.2023 tarihli ve 2023/03 sayılı oturumunda alınan kararlar doğrultusunda etik olarak uygun olduğu belirtilmiştir. Çalışmada elde edilen veriler, 2024 yılı bahar döneminde, iki ölçek formu kullanılarak toplanmıştır. Anketler, öğretmen adaylarına yüz yüze ve online form olarak gönderilmiş ve cevaplanmaları sağlanmıştır. Verilerin toplanmasında gizlilik ve etik kurallarına dikkat edilmiştir; katılımcılara gönüllü olarak katıldıkları ve diledikleri zaman çalışmadan ayrılabilecekleri belirtilmiştir.

[36] Jacob Cohen, "A power primer," *Psychological Bulletin*, 112/1 (1992), 155–159.

[37] İshak Tekin, "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması," *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 22/1 (2022), 43-66.

[38] Yeliz Temli Durmuş, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Ahlâk Eğitimine Yönelik Yeterlik Algıları Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (2016), 205-216.

3.5. Verilerin Analizi

Araştırmada öncelikle normallik varsayımı incelenmiştir. Verilerin normal dağılıma uygun olup olmadığını belirlemek için normallik testleri uygulanmıştır (Kolmogorov-Smirnov ve Shapiro-Wilk testleri). Normallik varsayımı için basıklık ve çarpıklık değerleri kontrol edilmiş ve verilerin Tablo 1'de belirtildiği üzere +1 ve -1 aralığında[39] normal dağılım gösterdiği saptanmıştır.

	Sayı	Ortalama	Standart Sapma	Çarpıklık	Basıklık
Ahlak Okuryazarlığı Ölçeği	101	84,45	9,71	-,691	,318
Ahlak Eğitim Yeterliliği Ölçeği	101	41,76	6,32	-,568	,157

Tablo 1: DKAB ve İHL Öğretmen adaylarının Ahlak Okuryazarlığı ve Ahlak Eğitim Yeterlilik Algılarının Betimsel Analizleri

Verilerin normallik analizi sonucu çarpıklık ve basıklık değeri +1.0-1.0 aralığında olduğunda verilerin normal dağıldığı varsayıldığından[40] verilerin normal gösterdiğine olduğuna karar verilmiştir. Verilerin normallik testi sonucunda normal dağıldığı belirlenmiş olup parametrik testlerden yararlanılmıştır. [41] Toplanan veriler, SPSS (Statistical Package for the Social Sciences) 28.0 yazılımı kullanılarak analiz edilmiştir. Kullanılan ölçeklerin iç tutarlılığını ölçmek için Cronbach's Alpha analizi yapılmıştır. Ahlak okuryazarlığı ölçeğinin iç tutarlık kat sayısı 0,89 iken ahlak eğitimi yeterlilik algıları ölçeğinin iç tutarlılık kat sayısı 0,92 bulunmuştur. Bu değerler ölçeklerin yüksek bir güvenirliliğe sahip olduğunu göstermektedir.[42] Araştırmada kullanılan istatistiksel yöntemler şunlardır: Öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı ve ahlaki eğitime yönelik yeterlik algılarına ilişkin ortalama, standart sapma, frekans ve yüzdelik dağılımlar hesaplanmıştır. Ahlak okuryazarlığı ve ahlak eğitim yeterliliği ölçekleri arasında ilişkinin belirlenmesinde Pearson Corelasyon testi yapılmış ve analiz edilmiştir. Demografik değişkenler (cinsiyet, sınıf seviyesi gibi) açısından ahlak okuryazarlığı ve ahlaki eğitime yönelik yeterlik algıları arasında anlamlı farklılıklar olup olmadığını test etmek için bağımsız örneklem t-testi kullanılmıştır.

Araştırmanın çalışma grubunu Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2024 yılında 3. ve 4. Sınıflarında öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmaya katılanların 79'u kadın öğrenci (%78,2) ve 22'si erkek öğrencidir (%21,8). Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının 57'si 3. Sınıfta (%56,4), 44'ü 4. sınıfta (43,6) öğrenim görmektedir. Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının demografik bilgileri aşağıda Tablo 2'de verilmiştir.

	n	**%**
Kadın	79	78,2
Erkek	22	21,8
3. Sınıf	57	56,4
4. Sınıf	44	43,6
Toplam	101	100

Tablo 2: Katılımcıların Demografik Bilgileri

[39] Andy Field, *Discovering statistics using IBM SPSS statistics* (Londra: Sage publications limited, 2013), 170-172.

[40] Stephen G. West, "Structural Equation Models with Nonnormal Variables: Problems and Remedies," *Structural Equation Modeling: Concepts, Issues, and Applications*, der. Rick H. Hoyle (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1995), 58–59; Joseph F. Hair vd., *Multivariate Data Analysis* (Upper Saddle River, NJ: Pearson Education, 2010).

[41] Gürbüz ve Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 231.

[42] Hüner Şencan (ed.), *Güvenilirlik ve Geçerlilik/Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 168-170.

4. Bulgular ve Tartışma

Araştırmanın sorunlarından DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitim yeterlilik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? Sorusuna cevap bulmak için ahlak okuryazarlığı ölçeği ve ahlak eğitim yeterliliği ölçeği arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu ilişkiyi tespit edebilmek için iki ölçek toplam puanı üzerinden Pearson korelasyon testi yapılmış ve aşağıda tablo 3'te bu testin sonuçları gösterilmiştir.

	1	2
1. Ahlak Okuryazarlığı	1	,617
2. Ahlak Eğitim Yeterliliği	,617	1

Not: p=0,000 / p < 0.01

Tablo 3: Ahlaki Okuryazarlık ve Ahlak Eğitim Yeterliliği Algıları Arasındaki Korelasyon

İki ölçek toplam puanı üzerinden yapılan korelasyon analizi sonucuna göre p değeri 0,005'ten küçük olduğu için anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna varılmıştır. Yani ahlak okuryazarlığı arttıkça ahlak eğitim yeterliliği de artmaktadır. Korelasyon katsayısı olan 0.617 pozitif bir korelasyon göstermektedir. Bu, toplam ahlak okuryazarlığı puanları ile ahlak eğitim yeterliliği puanları arasında orta düzeyde güçlü ve pozitif bir ilişki olduğunu gösterir. Yani, bir öğretmen adayının ahlak okuryazarlığı arttıkça, ahlak eğitim yeterliliği düzeyinin de artma eğiliminde olduğu söylenebilir. Anlamlılık düzeyi p = 0.000, genellikle kabul edilen anlamlılık düzeyi olan 0.05'ten çok daha küçüktür. Bu, elde edilen korelasyon katsayısının istatistiksel olarak anlamlı olduğunu gösterir.[43] Bu araştırmada ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitimine yönelik yeterlik algısı arasında orta düzeyde ve pozitif bir ilişki (r = .617) saptanmış; ahlak okuryazarlığının yeterlik algısındaki varyansın yaklaşık %38'ini açıkladığı görülmüştür. Öğretmen yeterliğinin çok boyutlu yapıda olduğu, planlama-uygulama-iletişim-çocuk merkezlilik gibi boyutlarla kurulduğu daha önceki alan çalışmalarında da gösterilmiştir; bu açıdan bulgumuz, yeterlik algısının bilişsel-ahlaki zeminle beslendiğini düşündüren önceki kanıtlarla uyumludur.[44]Ayrıca bu sonuç, Bildirici ve Karasu'nun (2024) üniversite öğrencileri üzerinde yürüttüğü çalışmanın bulgularıyla paralellik göstermektedir. Söz konusu çalışmada da ahlak okuryazarlığı yüksek olan bireylerin, ahlaki değerlere yönelik daha olumlu tutumlar geliştirdiği ve mesleki sorumluluk algılarının daha gelişmiş olduğu tespit edilmiştir.[45] Başka bir deyişle, ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitim yeterlilikleri arasında gözlemlenen bu pozitif ilişki rastgele bir sonuç değildir, gerçek bir ilişkidir. Bu sonuç, ahlak okuryazarlığının ahlaki eğitim yeterliliği ile ilişkili olduğunu ve bu iki yapı arasında güçlü bir bağlantı olduğunu gösterir. Benzer şekilde Narvaez ve Bock'un (2002) geliştirdiği "moral schema theory" kapsamında da bireylerin ahlaki bilişsel düzeyleri ile davranışsal yeterlikleri arasında anlamlı bir yapı olduğu vurgulanmaktadır.[46] Bu durum, çalışmamızda elde edilen pozitif korelasyonun bilişsel ahlaki gelişim kuramlarıyla da tutarlı olduğunu göstermektedir. Eğitim alanında bu tür bir ilişki, ahlak okuryazarlığının ahlak eğitiminde yeterliliği artırabileceğini düşündürür. Durmuş'un (2016) geliştirdiği "Ahlak Eğitimi Yeterlik Algısı

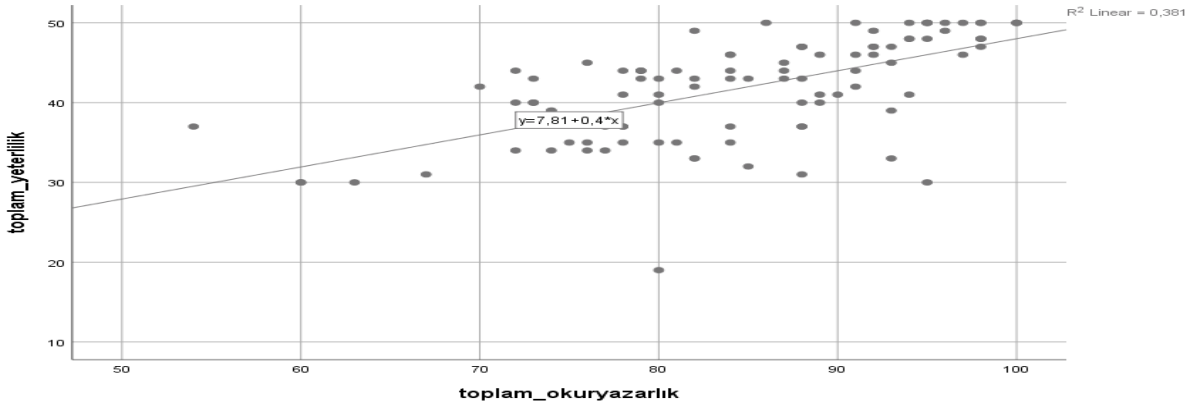
[43] W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 2. cilt, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2016), 531.

[44] İşıl Yazıcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlikleri (İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması)* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 152-155 ; Eyüp Şimşek, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 178-182 ; Davut Işıkdoğan, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri,* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 210-213.

[45] Fatma Bildirici ve Teceli Karasu, "Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Muş Alparslan Üniversitesi Örneği)," *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (2024), 229-249.

[46] Narvaez, Darcia ve Bock, Tonia. "Moral Schemas and Tacit Judgement or How the Defining Issues Test is Supported by Cognitive Science." *Journal of Moral Education* 31/3 (2002): 297–314.

Ölçeği"ne dair bulgular da öğretmen adaylarının ahlaki yeterlik algılarının bilişsel, duyuşsal ve davranışsal unsurların birleşik etkisiyle oluştuğunu göstermektedir. Çalışmamızdaki sonuçlar bu yaklaşımı desteklemekte ve ahlak okuryazarlığının bu bütüncül yeterliğe katkı sunduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle ahlaki okuryazarlık ve ahlak eğitim yeterliliği algıları arasında pozitif yönde bir ilişkinin bulunması ile birlikte ahlak okuryazarlığının ahlak eğitim yeterlilik algılarını hangi yönde etkilediğini bulmak için basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır. Bu çalışmada, ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitimi yeterlik algısı arasındaki ilişkiyi istatistiksel olarak daha kapsamlı bir şekilde değerlendirebilmek amacıyla basit doğrusal regresyon analizine başvurulmuştur. Bununla birlikte, regresyon analizinin doğası gereği nedensellik ilişkisine işaret etme potansiyeli bulunduğundan, analiz bulguları yorumlanırken bu husus dikkate alınmıştır. Ayrıca, Ay'ın (2021) çalışmasında ahlaki olgunluk düzeyi yüksek olan bireylerin, saldırganlık düzeylerinin düşük ve duygusal kontrol becerilerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bu sonuçlar da ahlak okuryazarlığının yalnızca bilişsel bir yeterlik değil, aynı zamanda sosyal-duygusal düzenlemeyle de ilişkili olduğunu göstermektedir.[47] Regresyon analizinden elde edilen bulgular yalnızca değişkenler arasındaki yordayıcı ilişkiyi ortaya koymak amacıyla kullanılmış; neden-sonuç ilişkisi iddiasında bulunulmaksızın sunulmuştur. Çalışmanın kuramsal çerçevesinde, ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitimi yeterliği arasında belirli bir kavramsal ilişki kurulmaya çalışılmış olsa da bu ilişkinin nedensel bir bağlamda yorumlanabilmesi için daha derinlemesine teorik temellendirme ve uzunlamasına ya da deneysel araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle, elde edilen bulgular nedensellik değil, ilişkisel yorum düzeyinde ele alınmıştır. İlgili istatistiksel sonuçların yorumlanmasında bu metodolojik sınır göz önünde bulundurulmuş ve çalışmanın sınırlılıkları arasında ayrıca vurgulanmıştır. Aşağıda, yapılan analize ilişkin grafiksel gösterim ve tablo yer almaktadır.



Grafik 1: Ahlaki Okuryazarlık ve Ahlak Eğitim Yeterliliği Algıları Arasındaki Regresyon Analiz Grafiği

Model	Standartlaştırılmamış Katsayılar	Standartlaştırılmış Katsayılar	t	Sig.	F	p
Sabit Terim (Constant)	7.813	-	1.784	0.078	60.871	0.000
Ahlak Okuryazarlık	0.402	0.617	7.802			

Tablo 4: Ahlaki Okuryazarlık ve Ahlak Eğitim Yeterlilik Düzeyi Arasındaki Regresyon Analiz Tablosu

[47] Ay, Mustafa Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi, Dindarlık, Ahlaki Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler." 313-334.

Model	R	R Kare (R^2)	Düzeltim R Kare	Standart Hata	Durbin-Watson
1	0.617	0.381	0.374	5.001	2.399

Tablo 5: Ahlaki Okuryazarlık ve Ahlak Eğitim Yeterlilik Düzeyi Arasındaki Regresyon Modeli

Regresyon grafiği ve tablo 4 ve 5 incelendiğinde, R Kare (R^2) değeri 0.381'dir; bu, ahlak okuryazarlık değişkeninin ahlak eğitim yeterlilik algısının yaklaşık %38,1'ini açıkladığı anlamına gelir, bu da modelin belirli bir açıklayıcılığa sahip olduğunu göstermektedir. Düzeltim R Kare (Adjusted R^2) değeri 0.374, modelin daha fazla değişken eklendiğinde performansını değerlendirmek için kullanılan bir ölçüt olup, modelin sağlamlığını pekiştirmektedir. Katsayılar incelendiğinde, ahlak okuryazarlığı için unstandardized coefficient 0.402'dir. Bu, ahlak okuryazarlıkta her bir birimlik bir artışın ahlak eğitim yeterlilik algısında ortalama 0.402 birimlik bir artışa yol açtığını göstermektedir. Standardized coefficient (Beta) değeri ise 0.617'dir. Bu durum, ahlak okuryazarlığının ahlak eğitim yeterlilik algısı üzerindeki etkisinin büyüklüğünü belirtmektedir. Yani ahlak okuryazarlığı ahlak eğitimi yeterlilik algısını anlamalı yönde etkilemektedir ve bu pozitif yönde bir etkidir. Dolayısıyla ahlak okuryazarlığı arttıkça ahlak eğitimi yeterlilik algısı da anlamlı olarak artmaktadır. Bu bulgu, Hasan Meydan'ın (2021) ahlaki gelişim kuramlarına dayalı çalışmasında ortaya konulan modelle tutarlıdır. Meydan'a göre, bireylerde ahlaki muhakeme ve duyarlılık gibi beceriler geliştikçe bu durum, eğitim ortamlarında ahlaki yönlendirme ve rehberlik yeterliğini de artırmaktadır.[48] Aynı şekilde, Durmuş'un (2016) çalışmasında da ahlak eğitimi yeterliklerinin gelişiminde bireysel farkındalık ve bilişsel ahlaki yapıların etkili olduğu vurgulanmıştır.[49]

DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı ve ahlak eğitimine yönelik yeterlik algıları, cinsiyet değişkenine göre farklılık göstermekte midir? Sorusunun cevabını bulmak için t testi yapılmıştır. Aşağıda tablo 4'te bu t testinin sonuçları verilmiştir.

	Değişken	n	Ort	ss	sd	t	p
Ahlaki Okuryazarlık	Kadın	79	84,94	9.50	99	-,989	,325
	Erkek	22	82,63	10.42			
Ahlak Eğitim Yeterliliği	Kadın	79	11,50	3.23	99	-1,919	,058
	Erkek	22	10,40	2.08			

Tablo 6: Ahlaki Okuryazarlık ve Ahlaki Eğitim Yeterlilik Durumlarının Cinsiyete Göre T Testi Sonuçları

Cinsiyet açısından toplam ahlak okuryazarlığı puanları arasında gözlemlenen fark istatistiksel olarak anlamlı değildir. Yani, erkek ve kadın öğretmen adayları arasında ahlak okuryazarlığı düzeyi ve ahlak eğitim yeterlilik algısı bakımından anlamlı bir farklılık yoktur. Bu bulgu, Bahçekapılı'nın (2011) çalışmasıyla benzerlik göstermektedir. Bahçekapılı, din ve ahlak eğitiminin ergen bireylerde kişilik gelişimi üzerinde cinsiyet temelli farklardan çok, eğitimsel deneyim ve sosyal çevreyle ilişkili olduğunu belirtmiştir.[50] Yani ahlaki gelişim ve yeterlik algısı cinsiyetten bağımsız olarak benzer yönelimler gösterebilir.

DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı ve ahlak eğitimine yönelik yeterlik algıları, sınıf değişkenine göre farklılık göstermekte midir? Araştırma sorusunun cevabını bulmak için t testi yapılmış ve aşağıda tablo 5'te bu testin sonuçları verilmiştir.

[48] Meydan, Hasan. "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi: Ahlaki Gelişim Kuramlarına Dayalı Bir İnceleme." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021): 445–471.

[49] Durmuş, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Ahlâk Eğitimine Yönelik Yeterlik Algıları Ölçeği," 213.

[50] Bahçekapılı, Mehmet. "Din ve Ahlâk Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Katkısı." *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011): 7–42.

	Değişken	n	Ort	ss	sd	t	p
Ahlaki Okuryazarlık	3.Sınıf	57	84,40	8.82	99	-,049	,961
	4.Sınıf	44	84,50	10.84			
Ahlak Eğitim Yeterliliği	3. Sınıf	57	41,17	6.79	99	-1,062	,292
	4.Sınıf	44	42,52	5.64			

Tablo 7: Ahlaki Okuryazarlık ve Ahlaki Eğitim Yeterlilik Durumlarının Sınıfa Göre T Testi Sonuçları

Sınıf değişkenine göre ölçekler arası anlamlı farklılık olup olmadığını bulmak için bağımsız örneklem t testi yapılmış ve testin sonucuna göre p> 0.05 çıktığı için istatistiksel olarak anlamlı farklılık olmadığı sonucuna varılmıştır. Buna rağmen her iki ölçeğin puanına göre 4. sınıf öğrencilerinin ortalamaları 3. sınıf öğrencilerinden biraz daha yüksek gözükmektedir. Bu durum, sınıf seviyesinin yükselmesiyle birlikte bilgi düzeyinin de artmasından kaynaklanıyor olabilir. Benzer bir bulgu, Yeliz Temli Durmuş'un (2016) çalışmasında da görülmektedir. Çalışma, sınıf düzeyine göre belirgin bir fark bulunmamasına rağmen, üst sınıf öğretmen adaylarının ahlak eğitimi konusunda kendilerini daha yeterli hissettiklerini ortaya koymuştur.[51] Bu da sınıf ilerledikçe edinilen deneyimlerin ve pedagojik farkındalığın artmasının etkili olabileceğini göstermektedir.

Ahlak eğitiminde bilişsel, duyusal alanlara hitap edebilen öğretmen yeterliliklerinin önemi ve özellikle ahlak eğitim yeterliliği ve ahlak okuryazarlığı arasındaki ilişkinin pozitif yönde olması İlahiyat ve DKAB programlarında ahlak okuryazarlığına dikkat çekilmesi gerektiğini göstermektedir. Kaya (2007), DKAB öğretim programlarındaki ahlaki içeriklerin öğrencilerin değer gelişimi üzerinde doğrudan etkili olduğunu ve bu içeriklerin sistematik olarak sunulmasının öğretmen yeterlikleriyle yakından ilişkili olduğunu vurgulamıştır.[52] Ay (2021) tarafından yapılan bir çalışmada, ahlak eğitimi ile saldırganlık arasında negatif (olumsuz) bir ilişki olduğu vurgulanmakta ve din eğitiminin, öğrencilerde daha olumlu davranışlar geliştirilmesine katkı sağlayabileceği ortaya konulmaktadır.[53] Nitekim DKAB ders programının din okuryazarlığı perspektifinden incelendiği bir çalışma, ahlak okuryazarlığına odaklanmış ve ahlaki konuların öğrencilere aktarılması gereken ahlak okuryazarlığı yeterliliklerinin; ahlaki gerçekleri anlama ve bunlardan çıkarımlar yapma, ahlaki prensiplerin dini kökenlerini ve kültürle olan ilişkisini açıklayabilme, ahlaki muhakemeye ulaşma yeteneğinin kazandırılmasının yeterli olabileceği sonucuna varılmıştır.[54] DKAB programında "saygı" ve "sorumluluk" gibi değerlerin öğretimine dair tezlerde belirlenen boşluklar ile uygulama temelli kazanım artışları, ahlak okuryazarlığı yüksek öğretmenlerin değer aktarımında daha etkili olacağını düşündürmektedir. Bu durum, bu çalışmada saptanan pozitif ilişkinin pedagojik gerekçesini güçlendirir.[55]

Bilecik'in (2016) din okuryazarlığı bağlamında yaptığı incelemede de benzer şekilde, öğrencilerin yalnızca dini bilgi edinmesinin yeterli olmadığı, bu bilgiyi ahlaki bağlamda anlamlandırma ve uygulama becerisine sahip olmalarının esas olduğu vurgulanmıştır. Bildirici ve Karasu (2024), ahlak okuryazarlığının geliştirilebilmesi için sadece kuramsal eğitimin yeterli olmadığını; sosyal etkinlikler, uygulamalı eğitim ve değer temelli ortamlarla desteklenmesinin gerekliliğini savunmaktadır. Bu araştırmanın yapıldığı yılda yayımlanan başka bir araştırmada ise üniversite öğrencilerinin ahlak okuryazarlığı becerilerini geliştirmek amacıyla, müfredata ayrı bir dersin yanı sıra seçmeli derslerin dahil

[51] Durmuş, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Ahlâk Eğitimine Yönelik Yeterlik Algıları Ölçeği," 205-216.

[52] Kaya, Mevlüt. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007): 23–50

[53] Ay, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Dindarlık Ahlaki Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler," 313-334.

[54] Sümeyra Bilecik, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 56.

[55] Hatice Sibel Öztekin Ağır, *İlköğretim DKAB Dersinde "Sorumluluk" Değeri Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2017), 95.

edilmesi ve bu beceriyi kazandırmaya yönelik çeşitli sosyal etkinliklerin düzenlenmesi önerilmiştir. [56] Fakat ilahiyat öğrencileri üzerinde hem yeterliliğin hem de ahlak okuryazarlığının ölçüldüğü herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu yönüyle çalışma, alanyazında önemli bir boşluğu doldurmakta; İHL ve DKAB öğretmen adaylarının ahlaki donanımlarının bütüncül biçimde değerlendirilmesine yönelik ilk örneklerden biri olma niteliği taşımaktadır. Bu çalışmanın bulguları, örneklem büyüklüğü açısından istatistiksel olarak yeterli olmakla birlikte, yalnızca tek bir üniversiteden elde edilmiş verilerle sınırlıdır. Ayrıca katılımcıların büyük çoğunluğunun kadın olması, cinsiyet temelli karşılaştırmaların güvenirliğini sınırlamaktadır. Bununla birlikte, araştırma DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitimi yeterlikleri arasındaki ilişkiyi ortaya koyan öncü çalışmalardan biri olarak alana önemli bir katkı sunmaktadır. Gelecek araştırmalarda farklı üniversitelerden daha geniş ve dengeli örneklemlerle yapılacak çalışmaların bu bulguları desteklemesi ve çeşitlendirmesi beklenmektedir.

5. Sonuç

Sonuç olarak, din eğitimcilerinin ahlak eğitimi sürecinde aktif rol üstlenmeleri, bireylerin hem dini hem de ahlaki gelişimlerini destekleyebilecek önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu bulgu, literatürde din eğitiminin ahlaki gelişime olumlu katkı sağlayabileceğini ortaya koyan çalışmalarla paralellik göstermektedir. Ahlaki değerlerin dinî temellerle bütünleşik bir şekilde öğretilmesi, öğrencilerin daha tutarlı, ahlaki ve sosyal açıdan sorumlu bireyler olarak yetişmelerine yardımcı olur.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre araştırmanın problemlerinden birisi olan "DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitim yeterlilik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?" sorusuna cevap olarak; evet, ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitim yeterliliği arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki olduğu sonucu çıkmıştır. Ahlak okuryazarlığı puanı arttıkça, ahlak eğitim yeterliliği puanı da artmaktadır. Erkek ve kadın öğretmen adayları arasında ahlak okuryazarlığı düzeyi ve ahlak eğitim yeterlilik algısı bakımından anlamlı bir farklılık yoktur. Sınıf değişkenine göre ahlak okuryazarlığı ve ahlak eğitim yeterlilik algıları arasında istatistiksel olarak anlamlı farklılık olmadığı sonucuna varılmıştır.

Ahlak okuryazarlığı düzeyinin ahlak eğitimi yeterlilik algısının düzeyine göre ortalama değerler itibariyle daha yüksek olduğu söylenebilir.

Bu bulgulara dayalı olarak DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak eğitimi yeterliliklerini güçlendirmek ve ahlak okuryazarlığını desteklemek amacıyla aşağıdaki öneriler sunulabilir:

1. Çalışmada ahlak okuryazarlığı ile ahlak eğitimi yeterliliği arasında güçlü bir ilişki bulunduğundan, öğretmen adaylarının müfredatında ahlak okuryazarlığını doğrudan geliştirmeye yönelik ders içeriklerine yer verilmelidir. Örneğin, "Ahlak Okuryazarlığı ve Uygulamaları" başlıklı seçmeli ders açılarak öğretmen adaylarının bu alandaki farkındalık ve becerileri artırılabilir.
2. Bulgular, öğretmen adaylarının ahlaki değerleri içselleştirmeleri gerektiğini göstermektedir. Bu doğrultuda öğretmenlik uygulaması derslerinde sadece sınıf yönetimi değil, ahlaki ikilemlerin çözümüne dayalı senaryolar ve vaka analizleri de zorunlu hale getirilmelidir.
3. Öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlık düzeyini yükseltmek için fakültelerde düzenli aralıklarla "ahlaki karar verme atölyeleri" ve "etik eğitim seminerleri" yapılmalıdır. Bu seminerlerde gerçek hayattan alınmış olay örnekleri tartışılarak öğrencilerin ahlaki muhakeme becerileri güçlendirilebilir.
4. Çalışmanın bulguları dikkate alınarak, eğitim programlarına "ahlaki farkındalık" ve "ahlaki muhakeme" temalı uygulamalı modüller eklenmelidir. Bu modüller, öğretmen adaylarının kendi

[56] Fatma Bildirici ve Teceli Karasu, "Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Muş Alparslan Üniversitesi Örneği)", *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (2024), 229-249.

ahlaki değerlerini sorgulamalarına ve öğrencilerine aktaracakları yöntemleri geliştirmelerine katkı sağlayacaktır.

5. Araştırmada anlamlı fark bulunmamakla birlikte, bireysel farklılıkları göz önünde bulundurmak önemlidir. Fakültelerde karma gruplar yerine, farklı demografik özelliklere sahip öğrencilerin katıldığı heterojen çalışma grupları oluşturularak ahlaki tartışma ortamları zenginleştirilebilir.
6. Fakülteler, öğretmen adaylarının ahlak okuryazarlığı ve ahlak eğitimi yeterliliklerini her dönem başında ve sonunda ölçekler yardımıyla ölçmeli; sonuçlara göre kişiye özel destekleyici programlar (örneğin mentorluk, küçük grup çalışmaları) sunmalıdır.
7. Ahlaki okuryazarlık ve eğitim yeterliliği düzeylerini düzenli olarak değerlendirmek için okul ve eğitim kurumları, periyodik ölçme araçları kullanarak öğretmen adaylarının gelişimini izlemeli ve ihtiyaç duyulan alanlarda gelişim programları sunmalıdır.

Bu öneriler, DKAB ve İHL öğretmen adaylarının ahlak eğitimi yeterliliklerini ve ahlak okuryazarlık düzeylerini geliştirmeyi hedefleyen stratejiler olarak değerlendirilebilir. Bu öneriler doğrultusunda yapılacak eğitimsel düzenlemeler, öğretmen adaylarının ahlak eğitimi becerilerini geliştirmesine katkıda bulunarak, öğrencilerine daha etkili ve anlamlı ahlak eğitimi sunmalarına yardımcı olabilir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

"Ahlak." *Türk Maarif Ansiklopedisi*. Erişim 13 Ekim 2024. https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/ahlak

Ay, Mustafa Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Dindarlık Ahlaki Olgunluk ve Saldırganlık Arasındaki İlişkiler". *Milli Egitim Bakanligi Milli Egitim Dergisi*, (2021), 313-334. https://doi.org/10.37669/milliegitim.747847

Bahçekapılı, Mehmet. "Din ve Ahlâk Eğitiminin Ergenlerin Kişilik Gelişimine Katkısı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (01 Aralık 2011), 7-42. https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/issue/29178/312445

Barrow, Robin. *An İntroduction To Moral Philosophy And Moral Education*. London and New York: Routledge, 2007.

Bennett, William J. "Moral Literacy and the Formation of Character". *NASSP Bulletin* 72/512 (Aralık 1988), 29-34. https://doi.org/10.1177/019263658807251208

Bildirici, Fatma- Karasu, Teceli. "Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Okuryazarlık Düzeylerinin İncelenmesi (Muş Alparslan Üniversitesi Örneği)". *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (2024), 229-249.

Bilecik, Sümeyra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatının Din Okuryazarlığı Açısından İncelenmesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 35-58.

Binbaşıoğlu, Cavit. *Ailede ve Okulda Eğitim Sorunları*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2004.

Blasi, Augusto. "Bridging Moral Cognition And Moral Action: A Critical Review Of The Literature". *Psychological Bulletin* 88/1 (1980), 1-45. https://doi.org/10.1037/0033-2909.88.1.1

Blasi, Augusto. "Emotions and Moral Motivation". *Journal for the Theory of Social Behaviour* 29/1 (1999), 1-19. https://doi.org/10.1111/1468-5914.00088

Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Cohen, Jacob. "A power primer." *Psychological Bulletin* 122/1 (1992), 155-159.

Dewey, John. *Moral principles in education*. Project Gutenberg, 2008. www.gutenberg.net

Doğan, Recai – Altaş, Nurullah. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeylerini Etkileyen Faktörler (Ankara Örneği)." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003): 173–186. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000151

Durkheim, Emile. Ahlak Eğitimi. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Say Yayınları, 2023.

Durmuş, Yeliz Temli. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Ahlâk Eğitimine Yönelik Yeterlik Algıları Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (01 Ekim 2016), 205-216. https://dergipark.org.tr/en/pub/igdirsosbilder/issue/66815/1044960

Field, Andy. *Discovering statistics using IBM SPSS statistics.* Londra: Sage publications limited, 2013.

Gürbüz, Sait- Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 3. Basım, 2016.

Hair, Joseph F vd. "Multivariate Data Analysis: Pearson Education". *Upper Saddle River*, New Jersey.

Hand, Michael. *Ahlaki Eğitim Teorisi*. Londra: Routledge, 2017. https://doi.org/10.4324/9781315708508

Işıkdoğan, Davut. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri.* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Karagöz, Yalçın. *SPSS ve AMOS Uygulamalı Nicel-Nitel-Karma Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği.* Sivas: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.

Kaya, Mevlüt. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarındaki Ahlaki Konuların Ahlak Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (01 Haziran 2007), 23-50. https://doi.org/10.17120/omuifd.97802

Kaymakcan, Recep ve Meydan, Hasan. *Ahlak Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 6. Basım, 2016.

Lickona, Thomas. *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. Westminster: Random House Publishing Group, 1992.

Meydan, Hasan. "Bir Beceri Olarak Ahlak ve Eğitimi: Ahlaki Gelişim Kuramlarına Dayalı Bir İnceleme". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi 55* (30 Haziran 2021), 445-471. https://doi.org/10.29288/ilted.890349

Montagu, A. *Çocuklarınıza ahlâki değerleri nasıl kazandırabilirsiniz?* (Çev: R. Öncül). İstanbul: MEB, 2005.

Narvaez, Darcia- Bock, Tonia. "Moral Schemas and Tacit Judgement or How the Defining Issues Test is Supported by Cognitive Science". *Journal of Moral Education* 31/3 (01 Eylül 2002), 297-314. https://doi.org/10.1080/0305724022000008124

Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri 2.* çev. Sedef Özge. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 8. Basım, 2016.

Öztekin Ağır, Hatice Sibel. *İlköğretim DKAB Dersinde "Sorumluluk" Değeri Kazanımlarının Gerçekleşme Düzeyi.* Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2017.

Rest, J. vd. "Postconventional Moral Thinking: A Neo-Kohlbergian Approach". *Journal of Moral Education* 29/4 (2000), 380-395.

Turan, İbrahim. "Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 265–283.

Strike, Kenneth A.- Soltis, *Jonas F. The Ethics of Teaching*. New York: Teachers College Press, 5th edition., 2009.

Şencan, Hüner (ed.). *Güvenilirlik ve Geçerlilik/Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1. Basım, 2005.

Şengün, Mustafa. "Ahlaki gelişimin psiko-sosyal dinamikleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 201-221.

Şimşek, Eyüp. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği).* Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Tekin, İshak. "Ahlak Okuryazarlığı Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 43-66. http://marife.org/tr/pub/issue/71001/1104203

Tuana, Nancy. "Conceptualizing moral literacy". Journal of Educational Administration 45 (10 Temmuz 2007). https://doi.org/10.1108/09578230710762409

West, Stephen G. "Structural Equation Models With Nonnormal Variables: Problems And Remedies". *Structural Equation Modeling: Concepts*, Issues And Applications/Sage.

Wringe, Colin. *Moral Education: Beyond The Teaching Of Right And Wrong*. U.S.A: Springer Science & Business Media, 2006.

Yavuzer, Haluk. "Çocuk psikolojisi". İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.

Yazıcı, İşıl. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlikleri (İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması).* Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Yönden, Hasan. International Conference on New Horizons in Education, INTE 2014, 25-27 June 2014, Paris, France. "Kant's Conception of Moral Education Assessment". Procedia- Social and Behavioral Sciences 174 (12 Şubat 2015), 2626-2628. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.01.943

Zdenek, Brad – Schochor, Daniel. "Developing Moral Literacy in the Classroom." *Journal of Educational Administration* 45/4 (2007): 514–532.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 579-595, doi: 10.33931/dergiabant.1718756

Klasik Dönemde Bir Hadis Rivayeti Problemi: Yaşayan Râvilerden Hadis Rivayeti

A Ḥadīth Narration Problem in the Classical Period: Narrating Ḥadīths from Living Narrators

Ahmet ALKAN[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 13.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 26.09.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Makalemizde, hayatta olan râvilerden hadis rivayet etmenin doğurabileceği ilmî ve metodolojik riskler üç başlık altında incelenmektedir: Râvinin hadisini inkâr etmesi, rivayetinden rücû etmesi ve hadisine aykırı amel veya fetva ortaya koyması. Hadis ilminin esasları çerçevesinde hayatta olan râvilerden hadis rivayetinin içerdiği riskleri ortaya koymak ve bu durumun ilmî gelenekte nasıl karşılandığını detaylıca incelemek çalışmamızın temel amacını oluşturmaktadır. Yöntem olarak klasik hadis kaynakları, cerh-ta'dil edebiyatı ve muhaddislerin rivayetlere teorik/pratik yaklaşımları analiz edilmiştir. Bulgular, yaşayan râvilerden yapılan hadis rivayetinin; unutkanlık, kanaat değişimi, hatalı nakil veya çelişkili uygulamalar gibi sebeplerle hem hadisin hüccet değerini zayıflatabileceğini hem de öğrencinin ilmî itibarını olumsuz etkileyebileceğini göstermektedir. Râvinin kendi rivayetine aykırı fetva veya amel ortaya koyması, rivayet-amel ilişkisini yeniden değerlendirmeyi ve hadis-fıkıh bağına dair önemli tartışmaları gündeme getirmektedir. Güvenilirlik ve tutarlılığın sağlanması, öğrencinin töhmetten korunması ve ilmî tenkidin sağlıklı yürütülmesi için bir hocadan rivayetin, onun vefatından sonra gerçekleştirilmesinin ilim ehli nezdindeki önemi vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvi, Rivayetin Unutulması, Rivayetin inkârı, Amel-Rivayet İlişkisi.

&

Abstract: This study examines the scholarly and methodological risks that may arise from transmitting hadiths from living narrators, focusing on three main issues: a narrator's denial of his own report, his withdrawal from it, and his issuing of a legal opinion or practicing in a manner contrary to it. The primary aim is to identify the risks inherent in receiving hadiths from living transmitters within the framework of hadith methodology and to explore how this issue has been treated in the scholarly tradition. The study analyzes classical hadith sources, works of jarh-ta'dîl, and the theoretical and practical approaches of early hadith scholars. Findings indicate that transmitting hadiths from living narrators may weaken the evidentiary value of a report and harm the student's scholarly credibility due to factors such as forgetfulness, shifts in opinion, faulty transmission, or contradictory practice. The importance of receiving hadiths after a teacher's death is emphasized to ensure reliability, consistency, and protection from suspicion.

Keywords: Hadîth, Narrator, Forgetting the Narration, Denial of the Narration, Practice-Narration Relationship.

Atıf/Cite as: Alkan, Ahmet. "Klasik Dönemde Bir Hadis Rivayeti Problemi: Yaşayan Râvilerden Hadis Rivayeti". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 579-595. doi: 10.33931/dergiabant.1718756

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Ahmet Alkan, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, ahmet.alkan@bilecik.edu.tr.

1. Giriş

Hadis ilmi temelde rivayetlerin doğruluğu, râvilerin güvenilirliği ve hadislerin eksiksiz ve sağlıklı bir biçimde nakledilmesi esasına dayanır. Ancak hadisin yalnızca doğru şekilde tahammül (hadis alma) edilmesi yeterli değildir. Tahammülden sonraki rivayet süreci de titizlikle gözlemlenmelidir. Çünkü zamanla ortaya çıkabilecek hocanın unutması, yanlış hatırlaması, kanaat değiştirmesi veya metinde anlam kayması gibi durumlar hadislerin sıhhat serüvenini etkileyebilmektedir. Nitekim muhaddisler tahammül ettikleri hadisleri birden fazla mecliste aynı hocalardan mükerrer işiterek doğruluğunu teyit etmeye önem vermişlerdir. Bu uygulama hem râvinin hıfzını test etme hem de zaman içinde rivayette oluşabilecek değişiklikleri tespit etme amacı taşımaktadır. Zira bir hadisin güvenilirliğini sağlamak sadece ilk duyulduğu ana değil, aynı zamanda onun sonraki sürecine de dikkatle yaklaşmayı gerektirir.

Hayatta olan râvilerden hadis rivayet etmenin doğurabileceği ilmî sakıncalar, hadis usul ve literatürü içerisinde yer alan bir meseledir. Abdullah İbn Avn'ın (öl. 151/768) şu aktarımı, muhaddislerin hayattaki râvilerden hadis rivayetinde gösterdiği ihtiyatın çarpıcı örneklerindendir: "Şa'bî'ye (öl. 104/722) 'Sana hadis rivayet edeyim mi?' dedim. Şa'bî, 'Bana hayatta olanlardan mı yoksa ölülerden mi hadis rivayet edeceksin?' diye sordu. 'Hayatta olanlardan' dedim. 'Bana hayatta olanlardan hadis rivayet etme' dedi."[2]

Çalışmamızda, hayatta olan râvilerden hadis rivayet etmenin sakıncaları; râvinin rivayet ettiği hadisi inkâr etmesi, ondan rücû etmesi veya rivayet ettiği hadise aykırı bir fetva ya da amel/pratik ortaya koyması bağlamında ele alınmakta ve bu durumların râvinin güvenilirliği ile rivayet ettiği hadislerin sıhhatine etkisi derinlemesine incelenmektedir. Zikredilen çerçevede hayatta olan râvilerden hadis rivayet etmenin ne tür ilmî sorunlar doğurabileceği klasik kaynaklar ve örnekler ışığında bu makalede ortaya konmakta ve ayrıca bu durumun râvi, rivayet ve hadis metodolojisi açısından ne anlam ifade ettiği detaylıca tartışılmaktadır. Nitel bir yöntemle hazırlanan bu araştırmada rivayet sürecine dair klasik hadis edebiyatı, cerh-ta'dil müktesebatı ve muhaddislerin bu meseleye teorik/pratik yaklaşımları analiz edilmektedir. Makalemizde yalnızca bir rivayet probleminin ele alınmasının ötesinde, râvi-hoca ilişkisi, hadisin tahammül zamanı ve yöntemi ile rivayetin hüccet değeri gibi temel usul meselelerine dair önemli açılımlar sunulmaktadır. Böylelikle hem hadis ilmi metodolojisine katkı sağlanmakta hem de rivayet sürecinin daha sağlıklı işlemesine imkân tanıyan kritik noktalara dikkat çekilmektedir. Bu nitelikle bir çalışmanın, İslamî ilimler sahasında hadis usulü tartışmalarına derinlik kazandırması ve özellikle sağ râvilerden yapılan rivayetlerin mahiyetine dair yeni okumaları teşvik etmesi beklenmektedir.

Râvinin rivayet ettiği hadisi inkâr etmesi, ondan rücû etmesi veya rivayet ettiği hadise aykırı bir fetva ya da amel ortaya koyması meselesini, hayatta olan râvilerden hadis rivayetinin sakıncaları zaviyesinden ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak râvinin rivayet ettiği hadisi inkâr etmesi ya da amel ve fetvasının rivayetine muhalif olması konularını, Hanefî mezhebi perspektifiyle rivayet-amel ilişkisi bağlamında değerlendiren; Ali Arslan'ın "Râvinin Rivâyetine Muhalif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü ve Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı" ile Bekir Özüdoğru'nun "Sıhhat ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli" adlı makaleleri mevcuttur. Bahse konu iki makale, bir hocanın kendi rivayetini inkâr etmesini, hadisi ondan nakleden râvinin güvenirliği ile rivayetin sıhhati üzerindeki etkilerini tartışma bakımından bu çalışmayla benzerlik arz etmektedir. Ancak amaç ve kapsam yönüyle çalışmamızdan ayrılmaktadırlar. Zira bu çalışmanın temel amacı, zikredilen meseleleri hayatta olan râvilerden yapılan hadis rivayetinin muhtemel sakıncaları çerçevesinde geniş kapsamlı olarak ele almaktır. Ayrıca bu araştırma sadece râvinin rivayetini inkâr etmesi veya unutmasıyla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda hocanın rivayetinden rücû etmesi gibi literatürde daha az ele alınmış bir konuyu da hayatta olan râvilerden yapılan rivayetin sakıncaları bağlamında derinlemesine incelemektedir. Zikredilen iki çalışmaya ilaveten Bahadır Opus, "Ehl-i Hadîsin Râvinin Rivâyetine Aykırı

[2] Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye* (Dammam: Dârü İbni'l-Cevzî, 1432/2011), 1/337.

Amel Etmesi Konusuna Bakışı (Ebû Dâvûd Örneği)" başlıklı makalesinde râvinin rivayet ettiği hadise muhalif amel ve fetvasını, Ebû Dâvûd'un metin tenkidine katkısı bağlamında onun *Sünen*'i üzerinden ele almaktadır. Opus'un bu makalesi, râvinin rivayet ettiği hadise muhalefeti meselesini tartışması bakımından çalışmamızla benzerlik gösterse de amaç ve kapsam açısından farklılık arz etmektedir.

2. Hocanın Kendi Rivayetini İnkâr Etmesi

Bir hadis hocasının, kendisinden rivayet edilen hadisi inkâr etmesi şu şekillerde tezahür edebilir: Doğrudan râviyi yalanlaması, kendisine iftira ettiğini ileri sürmesi, böyle bir rivayette bulunmadığını ifade etmesi ya da ilgili rivayeti hatırlamadığını belirtmesi. Bu tür inkârlar, âlimlerin hayatta olan râvilerden hadis rivayet etme konusunda daha temkinli ve ihtiyatlı davranmalarına sebep olmuştur.

2.1. Kesin İfadeler ile İnkâr Etmesi

Hocanın öğrenci hakkında "yalan söylüyor" veya "böyle bir hadis rivayet etmedim" gibi ifadeler kullanarak kendisine nispet edilen bir hadisi inkâr etmesi; hoca, öğrenci ve rivayet edilen söz konusu hadis açısından çeşitli sorunlara yol açabilir. Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) muhaddislerin hayatta olan râvilerden hadis aktarma konusunda çekimser davranmalarına sebep olan inkâr sorununa şu sözleriyle dikkat çeker: "İnsan unutmaktan sâlim olmadığından, kendisinden rivayet edilen bir hadisi inkâr ederek râviyi yalanlamada aceleci davranabilir. Bu nedenle ulemadan bazıları sağlardan hadis rivayetini hoş karşılamamıştır."[3] Hayatta olan râvilerden hadis rivayeti, hoca-talebe ilişkilerinde kırgınlık, hatta husumet doğmasına sebep olabilmektedir. Zikredilen hususlara dair bazı örnekler şunlardır:

Amr b. Dînâr (öl. 126/744), Zührî'den (öl. 124/742) bir hadis rivayet eder. Zührî'ye bu rivayet sorulduğunda inkâr eder. Bu durumu haber alan Amr ile Zührî arasında şu diyalog geçer: "Amr, Zührî'ye 'Sen bu hadisi bana rivayet etmedin mi? Diye sordu. Zührî şöyle cevap verdi: 'Hayır, sana rivayet etmedim. Allah'a ant olsun ki! Ben hayatta olduğum sürece benden rivayet ettiğin her hadisi inkâr edeceğim. Ta ki sen zindana atılıncaya kadar."[4] Ebû Bekir b. Ayyâş (öl. 193/809), A'meş (öl. 148/765) kanalıyla Husayn b. Abdurrahman'dan (öl. 136/809) bir hadis rivayet eder. İbn Ayyâş hadisi tahammül amacıyla o sırada hayatta olan Husayn'e gider. Ancak Husayn "Ben, A'meş'e bu hadisi rivayet etmedim" der. Bunu duyan A'meş şöyle cevap verir: "Yalan söylüyor. Allah'a ant olsun ki bana bu hadisi o rivayet etti."[5] Saîd b. Müseyyeb'e (öl. 94/713), "Bir adam Hz. Peygamber'in yanına geldi. Hz. Peygamber ramazan ayında iftar etti" hadisi sorulduğunda "Atâ bana iftira etti. Ben hadisi bu şekilde rivayet etmedim"[6] demiştir. Bir başka örnek olarak İbn Ebû Adî (öl. 192/808) ve Ezher es-Semmân (öl. 203/819) arasında mukayese yapan Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) şöyle bir değerlendirmede bulunur: "İbn Ebû Adî vakarlı bir adamdı. O bana Ezher es-Semmân'dan daha sevimlidir. Ezher 'rivayet etmedim' diyerek çoğu hadisini inkâr ederdi."[7] Abdurrahman b. Mehdî (öl. 198/813-14) Süfyân es-Sevrî'ye (öl. 161/778) gider ve Sen (Süfyân) → Şu'be (öl. 160/776) → Hakem b. Uteybe (öl. 113/732) → İbrâhim (öl. 96/714) → Ubeyde (öl. 62/682) isnadıyla "Nikâhı altında cariye bulunan adamın onu boşamasından sonra efendisinin yakınlaşmasıyla ilk boşayan kişiye helal olur" şeklinde bir hadis rivayet ettin mi diye sorar. Süfyân es-Sevrî şöyle cevap verir: "Başka biriyle nikâh yapıncaya kadar ona helal olmaz. Ben bu hadisi rivayet etmedim." Ancak zikredilen hadiseyi aktaran Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (öl. 290/903),

[3] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/336.

[4] Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-'Irâkî* (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003), 2/89-90.

[5] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/335.

[6] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1409), 271.

[7] Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (Dârü'l-Hânî, 1422), 1/421.

Süfyân'ın aslında söz konusu hadisi rivayet ettiğini Ahmed b. Hanbel'den naklettiği şu sözüyle delillendirir: "Bu hadisi bize Yemen'de Abdülmelik ez-Zimârî (öl. 191/807) Süfyân'dan aktardı."[8]

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1245) ve İbn Hacer el-Askalânî'nin (öl. 852/1449), hocanın inkâr durumunda kullandığı "bana yalan isnat etti" veya "bu hadisi rivayet etmedim" ifadeleri arasında herhangi bir fark görmedikleri anlaşılmaktadır. Onlara göre her iki durumda da hadis reddedilir.[9] Ancak Şemseddin Sehâvî (öl. 902/1497) zikredilen ikinci ifadeden dolayı rivayetin reddinin ihtilaflı olduğunu belirtir. Zira bazı muhaddisler râvinin yalanlamadan inkâr ettiği rivayetinin kabul edileceği görüşünü benimsemiştir. Sehâvî, bazı müteahhirûn âlimlerinin sağlardan hadis rivayet etmenin kerahetini, hadisin başka tarikinin mevcut olması şartıyla sınırladıklarını ifade eder. Çünkü onlara göre öğrencinin hocadan önce vefat etmesi ve hocanın da bu hadisi başkasına rivayet etmediği durumda ilmin zayi olmasından endişe edilir. Sehâvî'nin ayrıca sağlardan hadis rivayet etmenin kerahetini, hoca ile öğrencinin aynı beldede yaşamalarıyla sınırlandırdığı görülmektedir. Hoca ve öğrencinin farklı beldelerde yaşamaları halinde ise ona göre sağlardan hadis rivayet etmenin bir sakıncası yoktur. Zira hocanın kendisinden rivayet edilen bir hadisi inkâr etmesi nadiren de olsa şahsi sebeplere dayanabilmektedir.[10]

Hocanın "rivayet etmedim" diyerek hadisini inkâr etmesi halinde rivayetin kabul edilebileceğini gösteren örnekler bulunmaktadır. İmam Şâfiî (öl. 204/820) → Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) → Amr b. Dînâr → Ebû Ma'bed (öl. 104/723) → İbn Abbâs isnadıyla aktarılan "Resûlüllah'ın (s.a.v.) namazının sona erdiğini tekbirden anlardım" rivayetini bu bağlamda zikretmek mümkündür. Ebû Ma'bed'in, Amr bin Dînâr'a hitaben "bu hadisi sana rivayet etmedim" dediği nakledilir. Amr ise "Hayır, bu hadisi sen bana rivayet ettin" diyerek ısrarcı bir tutum sergiler. Süyûtî (öl. 911/1505), Şâfiî'nin zikredilen mesele ile ilgili şu değerlendirmesini nakleder: "Muhtemelen Ebû Ma'bed rivayet ettiği bu hadisi unuttu." Râvinin yalanlamadan hadisi reddetmesinin hadisin terkini gerektirmeyeceğini savunan Süyûtî, söz konusu rivayetin Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) sahihlerinde tahrîc edildiğine dikkat çeker.[11]

Hocanın kendi rivayetini inkâr etmesinin, rivayetin sıhhati ile hadisi kendisinden nakleden râvinin adalet ve zabtıyla diğer tüm rivayetlerine etkisi âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Muhaddislerin çoğunun böyle bir inkârın neden olduğu zayıflığı inkâr edilen rivayetle sınırlı tuttukları görülmektedir. Böylece hocanın rivayet ettiği hadisi inkâr etmesinin, hadisi hocaya nispet eden râvinin adalet ve zabtıyla veya diğer rivayetleriyle ilgili herhangi bir sorun oluşturmayacağı ifade edilmiştir.[12]

Zikredilen malumat ve örnekler ışığında, hayatta olan râvilerden hadis rivayet etmenin hoca ve öğrenci açısından inkâr durumundan kaynaklı sıkıntılar oluşturabileceği açıktır. Zira türlü rihle ve meşakkatler ile tahammül edilen bazı hadislerin hoca tarafından inkâr edilmesi sonucunda sarf edilen emekler zayi olabilecektir. Ayrıca râvinin içine düştüğü bu durum, adalet ve zabtıyla ilgili yanlış yargıların oluşmasına yol açabileceği gibi, rivayet ettiği diğer tüm hadislerinin zan altında kalmasına da sebebiyet verebilir. Hoca ve öğrenci arasında kırgınlığa neden olabilmesi de bu olumsuzluklardan bir diğeridir.

2.2. Unutmaya Dayalı İnkâr Etmesi

İnsan doğası gereği unutkan bir varlıktır. Klasik bir deyimle beşer nisyan ile maluldür. Hafıza, insanın bilinçli ve sistematik bir biçimde bilgi aktarımında bulunmasına olanak tanıyan bir araçtır. Ancak zamanla bu araç zayıfladığından eylemlerde hatalar ile eksiklikler meydana gelebilir. Hadis ilmi,

[8] İbn Hanbel, *el-'İlel*, 3/360.

[9] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetü envâ' ulûmü'l-hadîs* (Dârü'l-Fikr, 1406/1986), 117; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser* (Şam: Matbaatü's-Sabbâh, 2000), 1/121.

[10] Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/82-90.

[11] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (b.y: Dârü Tayyibe, ts.), 1/396.

[12] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/395.

insandaki bu beşerî zaafı dikkate alarak şekillenmiştir. A'meş şöyle der: "Ebû Sâlih'ten bin adet hadis işittim. Hastalandım ve bunların bir kısmını unuttum."[13] Hadis rivayetinde unutmadan kaynaklı inkârın önem ve yaygınlığına binaen Hatîb el-Bağdâdî ve Dârekutnî (öl. 385/995) râvilerin rivayetten sonra unuttukları hadisleri derleyen eserler telif etmiştir.[14] Hadis hocalarından sadır olabilen bu inkâr hali, muhaddislerin sağlardan rivayette çekimser davranmalarına yol açmıştır.[15] Nitekim bir hocanın rivayet ettiği hadisi unuttuğu için inkâr etmesi sadece o rivayetin güvenilirliğini tehdit etmekle kalmaz, aynı zamanda bu hadisi kendisinden rivayet eden râvinin adalet ve zabtını da şüpheli duruma düşürebilir. Zira hocanın hadisi kesin ifadelerle inkâr etmesi kadar, "bilmiyorum" ya da "hatırlamıyorum" şeklinde onaylamaktan kaçınması da öğrenciyi zor durumda bırakabilir. Bu sebeple âlimlerden bazısı hocanın rivayetini unutması durumunu, hayatta olanlardan rivayetin afetlerinden saymıştır. Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem'in (öl. 268/882) aktardığı şu anekdot bu sorunun çarpıcı örneklerindendir:

> "Babam, Şâfiî'den işittiği bir hadisi ondan rivayet etti. Bu rivayet Şâfiî'ye sorulduğunda inkâr etti. Bunu duyan babam çok kederlendi. Babama, 'Şâfiî'nin bu rivayeti naklettiğini hatırlıyorum. Onun da hatırlayacağını umut ediyorum' dedim. Şâfiî'ye giderek şöyle dedim: 'Ey Ebû Abdullah, şu gündeki imla meclisini hatırlıyor musun?' Şâfiî hatırladı ve bana şöyle dedi: 'Ey Muhammed, hayatta olanlardan hadis rivayet etme çünkü hayatta olan kimse unutkanlıktan sâlim kalamaz."[16]

Bir başka örnek olarak Abdürrezzâk es-San'ânî (öl. 211/826-27) yaşadığı bir hadiseyi şu sözleriyle aktarmaktadır:

> "Ma'mer → İbn Tâvûs → Tâvûs' isnadıyla şu rivayeti Süfyân'ın yanında zikrettim: 'Bir adam, bir başkası hakkında o yahudidir, hristiyandır, mecusidir, kafirdir, eşektir, Allah onu rezil rüsva etsin gibi sözler söylese bu bir yemindir ve kefaret gerektirir.' Bunun üzerine Süfyân beni yakamdan tutarak Ma'mer'e (öl. 153/770) götürdü ve ona bu hadisi rivayet edip etmediğini sordu. Ma'mer beni onaylayarak hadisi Süfyân'a rivayet etti. Abdürrezzâk, Süfyân ile beraber Ma'mer'e gittiği sırada Ma'mer'in hadisi unutmuş olabileceğinden duyduğu endişe ile Süfyân'ın yanında mahcup olmaktan korkar. İçine düştüğü bu durumu Ma'mer'e şikâyet eden Abdürrezzâk, Ma'mer'in ona şöyle bir nasihatte bulunduğunu ifade eder: 'Eğer sağlardan hadis rivayet etmeme imkânın varsa, bunu yap."[17]

İbnü's-Salâh birçok râvinin rivayet ettikten sonra unuttuğu hadisleri isnadda kullandığı şu ifadeyle naklettiğini belirtir: "Ben → Falan kişi → Ben → Falan kişi."[18] Râvinin unuttuğu bir hadisi kendisinden rivayet edildiği şekilde nakletmesine örnek olarak Tirmizî'nin (öl. 279/892) *Sünen*'inde geçen şu isnad yapısı zikredilebilir: Tirmizî → Muhammed b. Humeyd (öl. 248/862) → Cerîr (öl.187/803) → Ali b. Mücâhid (öl. Hicri 180'den sonra) → Cerîr… Tirmizî bu isnadda iki defa ismi geçen Cerîr'in şöyle dediğini aktarır: "Bu hadisi benden Alî b. Mücâhid tahdîs etti ve o, benim nezdimde sika biridir."[19] Benzer şekilde Ebû Dâvûd (öl. 275/889) Hz. Peygamber'in yemin ile birlikte şahit talep ettikten sonra hüküm verdiğine dair hadisi Süheyl b. Ebû Sâlih'ten (öl. 138/756) nakleder ve akabinde şu ifadeyi kullanır: "Süheyl şöyle dedi: 'Hadisi kendisine rivayet ettiğimi Rebîa b. Ebû Abdurrahman (öl. 133/751) söyledi. Hadisi hatırlamıyorum ancak Rebîa benim nezdimde sikadır.' Abdülazîz b. Muhammed (öl. 182/798), Süheyl'in geçirdiği hastalıktan sonra hafızasının bir kısmını kaybettiğini ve bazı hadislerini unuttuğunu belirtti. Süheyl unuttuğu bu hadisi, Süheyl →Rebîa → Süheyl isnadıyla rivayet etti."[20] Bir

[13] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/184.
[14] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/397.
[15] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 1/121.
[16] Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/89.
[17] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/337.
[18] İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ' ulûmü'l-hadîs*, 118.
[19] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998), "Tahâret", 40.
[20] Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Kitâbü'l-akdiye", 21 (No. 3610).

başka örnek olarak Ebû Bekir el-Bâğandî (öl. 283/896) → Dahhâk b. Mahled (öl. 212/828) → Yahyâ b. Râşid (öl. 211/827) → Dahhâk b. Mahled → Osman b. Sa'd (öl. 151/768) isnadıyla Zübeyr b. Avvâm'ın Mekke'nin fethi sırasında Kâbe'ye iki bayrak astığı hadisi rivayet edilmiştir. İsnadda ismi iki defa geçen Dahhâk aslında Ebû Âsım en-Nebîl'dir. Ancak isnad zincirinde ismi iki kez geçtiği için, ikinci Dahhâk'ın kendisinden başka biri olduğu zannı oluşur. Ona ikinci Dahhâk'ın kim olduğu sorulduğunda şöyle der: "Yahyâ b. Râşid bu hadisi ona rivayet ettiğimi söyledi ancak unuttuğum için Yahya'dan naklettim."[21]

Muhaddislerin cumhuru ve fakihlerin çoğunluğuna göre hocanın "hatırlamıyorum" veya "bilmiyorum" gibi ifadelerle rivayetini inkâr etmesi, hadisin ondan rivayetini geçersiz kılmaz. Zira söz konusu hadisi rivayet etmediğine dair kesin bir beyanı yoktur.[22] Aksine muhaddislerden bazısı rivayet ettikten sonra unuttuğu hadislerin tasdik edilmesini tavsiye etmiştir. Örnek olarak Süfyân b. Uyeyne'ye "Ebû Muâviye (ö. 194/810) ve Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) senden hıfzetmediğin hadisler naklediyorlar" denildiğinde şöyle der: "Onları tasdik et. Çünkü benim geçmişteki hıfzım bugünden daha iyiydi."[23] Nevevî (öl. 676/1277), bir hocanın unuttuğu hadisi ile amel etmenin cumhurun bir kısmına göre caiz olduğunu, Hanefîler'den bazılarına göre ise râvinin unutmasının, amelin önünde engel teşkil ettiğini belirtir.[24]

Zikredilen bilgiler doğrultusunda, hocanın kendisine nispet edilen bir rivayeti hatırlamadığını söyleyerek inkâr etmesi, söz konusu hadisi ondan nakleden râviyi şüphe altında bırakacaktır. Özellikle de unutma gerekçesiyle hoca tarafından inkâr edilen hadislerle amelin bazı fıkhî ekoller nezdinde tartışmalı olması, râvinin emeğinin heba olmasına da yol açabilecektir. Nitekim Hanefî mezhebine mensup bazı âlimlerin bu rivayetlerle ameli geçersiz saydıkları ifade edilmişti.[25] Tüm bu hususlar, muhaddislerin sağlardan hadis rivayetinden imtina etmelerinin haklı gerekçelerini ortaya koymaktadır.

3. Râvinin Rivayetinden Rücû Etmesi

Rivayet süreci yalnızca hadisi aktarmakla sınırlı olmayıp, râvinin daha sonra o rivayetle ilgili kanaat değişikliği yaşaması gibi dinamikleri de içerebilmektedir. Râvinin geçmişte rivayet ettiği bir hadisten çeşitli gerekçelerle rücû etmesi (geri dönme) söz konusu hadisin sıhhati, kabulü ve uygulamadaki yeri açısından önemli sonuçlar doğurabilir. Hocaların rivayet ettikleri hadislerden vazgeçme ihtimalini göz önünde bulunduran muhaddisler, sağlardan hadis rivayetine karşı ihtiyatlı davranmışlardır.

Bir hadis hocasının rivayetinden rücû etmesine sebep olan başlıca etkenler aşağıdaki gibi zikredilebilir.

3.1. Hatalı Aktarması veya Öğrenciyi Tahammüle Layık Görmemesi

Râvi, rivayet ettiği bir hadiste lafız hatası yaptığını, metni yanlış aktardığını ya da anlamı doğru kavrayamadığını zaman içinde fark edebilir. Bu durumda hatasını ikrar ederek önceki rivayetinden dönmelidir. Bu tür rücû, dürüstlük ve rivayet sorumluluğunun bir göstergesi olarak değerlendirilir. Hatalı rivayetlerinden rücû etmeyen râviler ise muhaddisler tarafından cerh edilmiştir. Örneğin; İmam Müslim *Sahîh*'ini telif ettiğinde Ebû Zür'a er-Râzî'ye (öl. 264/878) arz eder ve Ebû Zür'a'nın illetine işaret ettiği hadislerden rücû eder.[26] Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890) bazı hatalı hadislerinden rücû etmesi için Süfyân b. Vekî' b. Cerrâh'a (öl. 247/862) haber gönderir. Ancak Süfyân bu hadisleri rivayet etmeye devam eder. Bunun üzerine Ebû Hâtim ondan hadis rivayetini terk eder.[27] Abdullah b. Mübârek'in (öl. 181/797) şöyle dediği nakledilir: "Şu dört grup dışında herkesten hadis yazılır: Hatalı rivayet ettiği halde

[21] Muhammed b. Süleyman el-Bâğandî, *Emâlî el-Bâğandî* (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1997), 66.
[22] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/395.
[23] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/184.
[24] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 51.
[25] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/395.
[26] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/147.
[27] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/359.

hatasından rücû etmeyen kişiden, yalancıdan, hevâ ve bid'at sahibi davetçiden ve ezber olmadığı hadisi hıfzından rivayet edenden."[28] Şu'be b. Haccâc râvinin sadece hatalı rivayetlerinden rücû etmesini yeterli bulmayarak, hadisi hatalı rivayet ettiği herkese durumu bildirmesi gerektiği şartını öne sürer.[29] Dârekutnî ise, hatası kendisine söylenmesine rağmen rücû etmeyen râvinin adaletinin sakıt olacağı görüşündedir.[30]

İbnü's-Salâh ve Nevevî'ye göre öğrencinin bir hadisi hocadan tahammül ettikten sonra hocanın "hadisi benden rivayet etme", "hadisi rivayet etmene izin vermiyorum", "hadisi sana rivayet amacıyla söylemedim" ya da "hadisi sana rivayet etmekten vazgeçtim" gibi ifadeler kullanması, -eğer hocanın hadiste hata yaptığını fark etmesine veya hadiste tereddüt yaşamasına dayanmıyorsa- öğrencinin hadisi tahammülünün geçerliliğine engel teşkil etmediği gibi, hocadan rivayet etmesine de mâni değildir.[31]

Râvinin hatalı rivayetinden rücû ettiğini gösteren bazı örnekleri şöyle zikretmek mümkündür: "Ebû Zeyd şöyle dedi: Resûlüllah bana geldi ve evinde yiyecek bir şey var mı diye sordu? Yanımda sirkeden başka bir şey yok Ey Allah'ın Resulü dedim. Bunun üzerine onu getir, sirke ne güzel yiyecektir dedi." Ebû Arûbe (öl. 318/931) zikredilen hadisi aktardıktan sonra şöyle bir ekleme yapar: "Ebû Âliye İbrâhim b. Heysem bize bu hadisi rivayet ettikten sonra 'Hadisten rücû ettim' dedi."[32] Yezîd b. Hârûn'un (öl. 206/821) rivayet meclislerinde defalarca "şu ve şu hadislerimde hata ettim" diyerek hatalı rivayetlerinden rücû ettiği nakledilir.[33] Ebû Ma'mer İsmâil b. İbrâhim (öl. 236/851), Musul'da hıfzından iki bin civarında hadis rivayet eder. Ancak Bağdat'a dönünce rivayet ettiği otuz veya kırk civarı hadiste hata yaptığını fark eder ve Musul'a, hatalarını tashih ettiği bir mektup gönderir.[34] Bir başka örnek olarak Abdurrahman b. Mehdî ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (öl. 204/819), Ziyâd b. Meymûn'u (öl. 151/768) münker bir hadisinden dolayı yadırgarlar. Bunun üzerine Ziyâd şöyle der: "İkiniz de şahit olun ki ben bu hadisten rücû ettim."[35]

Afrika'daki büyük şeyhlerden birinin, öğrencilerde gördüğü bazı kötü davranışlar sebebiyle onların da hazır bulunduğu bir mecliste rivayetlerinden rücû ettiği zikredilir.[36] Benzer şekilde Endülüslü fakih ve muhaddis Ebû Bekir İbn Atıyye'nin (öl. 518/1124) de bazı talebelerindeki hoşnut olmadığı davranışları nedeniyle, onları da şahit tuttuğu bir mecliste, kendilerine rivayet ettiği bütün hadislerden rücû ettiği nakledilir.[37] Zikredilen bu örneklerden anlaşılacağı üzere hadis nakleden bir hoca, rivayeti hatalı naklettiği için veya öğrencinin hadis tahammülüne layık olmadığını düşünmesinden dolayı rivayet ettiği hadislerden rücû edebilmektedir. Hadis sahasındaki bu gerçeklik, bir hocadan hadis işitildikten sonra acele ile rivayet etmek yerine, hocanın hayatta olduğu süre zarfında rivayet ettiği hadislerde meydana gelebilecek muhtemel değişiklikleri gözlemlemenin ihtiyatın bir gereği olduğunu ortaya koymaktadır.

3.2. Mevzû veya Asılsız Olduğu Gerekçesi ile Rivayetinden Rücû Etmesi

Önceden rivayet ettiği bir hadisin uydurma olduğunu sonradan anlayarak veya Hz. Peygamber'e kasıtlı yalan isnad ettikten sonra o hadisten rücû eden râvilerin olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Bu tür bir rücû genellikle tövbe, pişmanlık veya münekkitlerin tespitiyle ortaya çıkar. Hadis rivayetlerinde karşılaşılması mümkün olan bu vakıa, hayatta olan râvilerden hadis rivayetini gözden geçirmeyi gerektiren hususlardandır. Zira hadisi rivayet ettikten sonra bu tarz durumlarla karşılaşmamak adına en

[28] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/344.
[29] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/347.
[30] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/352.
[31] İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ' ulûmü'l-hadîs*, 150; Nevevî, *et-Takrîb*, 59.
[32] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/348.
[33] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/348.
[34] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/351.
[35] Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-'İlelü'l-vâridetü fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye* (Beyrut: Müessetü'r-Reyyân li'l-Tabâati ve'n-Neşr, 2011), 15/9.
[36] Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/216-217.
[37] Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/216-217.

ihtiyatlı olan tutum, çok zaruri haller dışında hadisin rivayetini râvinin vefatına kadar ertelemektir. Hz. Peygamber'in, "Yalan olduğu düşünülen bir hadisi benden rivayet eden kişi, iki yalancıdan biridir"[38] sözü de hadislerin rivayetinde aceleci davranmamayı ve gerekli olan bütün ihtiyatlara başvurmayı zaruri kılar. Mevzubahis meselenin hassasiyetine binaen Ahmed b. Hanbel ve Humeydî'ye (öl. 219/834) göre, hadis uyduran bir kişi tövbe etse dahi, bir daha asla kendisinden rivayet kabul edilmemelidir.[39]

Râvinin, uydurduğu rivayetlerinden rücû edebildiğini gösteren bazı örnekleri şöyle zikretmek mümkündür: Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'ye Ziyâd b. Meymûn'un nasıl biri olduğu sorulduğunda, Abdurrahman b. Mehdî ile beraber onunla karşılaştıklarını ve Enes'i gördün mü diye kendisine sorduklarında onlara şöyle dediğini anlatır: "Farz edin ki insanlar bilmiyor, ama siz bilmiyor musunuz ki ben Enes'i hiç görmedim?" Bir süre sonra tekrar Enes'ten rivayet ettiği haberini aldıklarında Ziyâd'a tekrar giderek şöyle derler: "Enes'i görmediğini söyledin ama ondan rivayet mi ediyorsun?" Ziyâd, "Farz edin ki bir adam günah işleyip tövbe etse, Allah onun tövbesini kabul etmez mi?" diye sorar. "Evet kabul eder" dediklerinde, "Ben de tövbe ediyorum. Enes'ten az veya çok hiçbir şey işitmedim" diyerek cevap verir. Ancak bir süre sonra tekrar Enes'ten rivayet etmeye başlayınca hadislerini terk ederler.[40] Bir başka örnek olarak Yezîd b. Hârûn, Ebû Cüzzî (öl. 161/778) hakkında şöyle bir olay anlatır: "Ebû Cüzzî ölümcül olduğunu düşündüğü bir hastalığa yakalanınca, Amr b. Dînâr'a nispet ettiği hadislerden tövbe etti. Ancak iyileştikten sonra aynı hadisleri yeniden rivayet etti. Bunun üzerine rivayetleri kabul edilmedi."[41]

3.3. Hadis Aldığı Kişideki Bir Kusur Sebebiyle Rivayetten Rücû Etmesi

Muhaddisler, hadis tahammül ettikleri hocaların meclislerine defalarca katılarak aynı hadisi birçok kez dinlemeye özen gösterirlerdi. Hadislerin hatasız rivayet edildiğinden emin olmak için ayrıca telkin (yanıltma) ve ihtibâr (deneme) gibi yöntemlerle râvileri imtihan ederlerdi. "Hadisi altmış cihetten yazmadan anlayamazdık" diyerek tahammül ve eda sürecindeki bu dinamikliğe işaret etmişlerdir.[42] Sürekli deneme ve teyit sonucunda bazı râvi ve rivayetlerin terk edilmesi kaçınılmazdı.

Hocanın bir râviden rücû etmesi, rivayet ettiği hadisi tahammül eden öğrenciler açısından sorun teşkil eder. Zira cerh nedeniyle râvisi terk edilen bir hadis hem rivayet ve amel bakımından güvenilirliğini yitirme riski taşır hem de şâz ve münker rivayetlerden uzak durmaya özen gösteren öğrenciler için ciddi tereddütler doğurabilir. Örneğin; Şu'be'nin şöyle dediği rivayet edilir: "Talha b. Musarrif'ten bir tek hadis işittim. Ne zaman onun yanından geçsem o hadisi kendisine sorardım." Şu'be'ye 'Neden böyle yapıyorsun Ey Ebâ Bistâm?' diye sorulduğunda şöyle cevap verir: "Hıfzını görmek istedim. Eğer hadiste bir şey değiştirirse onu terk ederdim."[43] İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) yanında Muhammed b. Müseyyib el-Erğiyânî'nin (öl. 315/927), Ebû Yahyâ el-Vakkâr el-Mısrî'den (öl. 254/868) rivayet ettiği hadisler zikredilir. İbn Huzeyme şöyle der: "Ebû Yahyâ el-Vakkâr'dan Mısır'da hadis yazmıştık. Daha sonra rivayetlerine münker hadislerin galebe çalması sebebiyle onu terk ettim."[44] Yahyâ b. Saîd el-Kattan'a (öl. 198/813) İmrân el-Ammî'nin (öl. 160/777) durumu sorulunca şöyle demiştir: "Onda beis yoktur. Fakat hadis ehlinden değildir. Ondan bazı hadisler yazdım ancak daha sonra bu hadisleri attım."[45]

[38] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi-nakli'l-adl ani'l-adl ila Rasûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1334/1916), "Mukaddime", 1; Tirmizî, "İlim", 9; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *Sünen İbn Mâce* (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Sünne", 5.
[39] Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 2/74.
[40] Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952), 3/544.
[41] İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/467.
[42] Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 3/299.
[43] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/288.
[44] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/343.
[45] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/374.

Râvilerdeki kusurlar sebebiyle hadislerinden rücû edildiğini gösteren çok sayıda örnek vardır. Muhaddisler mütemadiyen hadis tahammül ettikleri râvileri ve rivayetlerini gözden geçirerek, râvi ve rivayet ettiği hadisler ile ilgili kanaat değişikliğine gidebilmişlerdir. Tahammül ve eda sürecinin bu dinamik yapısı sebebiyle bir hadisin en nihaî haliyle nakledilebilmesi için rivayet işleminin hocanın vefatına kadar ertelenmesi önemlidir. Nitekim İmam Mâlik'e (öl. 179/795) uzun yıllar mülâzemeti bilinen Ka'nebî (öl. 221/836) gibi sika öğrencilerine rağmen[46], nispeten onunla kısa süre birlikte olmuş Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin (öl. 234/849) rivayet ettiği *el-Muvatta'* nüshası ilim ehli arasında daha fazla kabul görmüştür. Yahyâ'nın İmam Mâlik'ten *el-Muvatta'*nın en son halini rivayet eden kişi olmasının bu teveccühte etkisi vardır. İbn Abdülber en-Nemerî (öl. 463/1071), *el-Muvatta'* râvileri arasında nakli en güzel olan ve ihtilaf durumunda en titiz ayıklamayı yapan kişi olarak Yahyâ'dan bahsetmektedir.[47]

3.4. Merfû Rivayetten Mevkufa veya Muttasıl Hadisten Mürsele Rücû Etmesi

Merfû hadislere karşı insanların kuvvetli teveccüh ve ilgilisi bazı yalancı ve müttehem râvileri, mevkuf rivayet ettikleri hadisleri zaman zaman Hz. Peygamber'e nispet ederek daha çok rağbet kazanma gayesine yöneltmiştir. Cerh ve ta'dîl eserlerinde mevkuf rivayetleri kasıtlı olarak merfû naklettiği gerekçesiyle cerh edilen râviler bulunmaktadır. İbn Hibbân (öl. 354/965) pek çok kişiyi "Onunla ihticac caiz değildir. Mürselleri merfû, mevkuf hadisi müsned rivayet ederdi"[48] ifadesiyle cerh etmektedir.

Râvinin mürsel bir hadisi muttasıl ya da mevkuf bir hadisi merfû rivayet etmesi her zaman için hadisin bir vecihle uydurma olduğu ya da gerçek bir ihtilaf taşıdığı anlamına gelmez. Çünkü hadis uydurma faaliyetleri ilk zamanlarda henüz yaygın değildi. Bu nedenle müsned hadislerin mürsel veya mevkuf olarak rivayet edilmesi doğal karşılanıyordu. Zira sahâbe hadis naklederken her zaman "Hz. Peygamber dedi" ibaresini eklememekteydi. Hz. Ömer, Şu'be b. Haccâc ve Süfyân b. Uyeyne'nin bazı uygulamalarında merfû hadislerin kendi sözleri gibi fetva formatında aktarılmasının örnekleri vardır.[49] Sahâbe sözlerinin bazı şartlarda hükmen merfû kabul edilmesi de[50] bu görüşü desteklemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'e yalan isnadından sakınmada aşırı ihtiyat gösteren özellikle ilk dönem râvilerinin bazen bilinçli şekilde merfû rivayetten rücû ederek hadisleri mevkuf aktardıkları kaynaklarda yer almaktadır.[51] Bu davranışlarının arka planı Hz. Peygamber'in şu hadisiyle izah edilebilir: "Bana yalan isnat etmek, başkasına isnat etmekle eşit değildir. Bana kasıtlı yalan isnat eden cehennemdeki yerini hazırlasın."[52]

İlk dönem merfû-mevkuf ve mürsel-muttasıl esnekliğinin doğal bir sonucu olarak hadislerin öğrenciler tarafından bazen merfû, bazen de mevkuf veyahut bazen müsned, bazen de mürsel surette aktarılması kaçınılmazdı. Esasında yukarıda zikredilen şekil ve örneklerin hepsi doğrudan bir rücû ameliyesi değildir ancak bunların tamamı, rivayetin geniş yelpazesi içinde rücû gibi algılanmaya müsaittir.

Râvinin merfû bir hadisi mevkuf, muttasıl bir hadisi de mürsel rivayet etmesindeki amaç çeşitliğini göz önünde bulunduran Hatîb el-Bağdâdî'ye göre râvinin bu eylemi, tek başına cerh edilmesi için geçerli bir

[46] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb* (Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1406/1986), 323.
[47] Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd* (b.y.: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1387), 7/102-103.
[48] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn* (Halep: Dârü'l-Va'yî, 1396), 1/379, 2/6, 2/114, 2/205, 2/212, 2/251, 3/77, 3/89, 3/106.
[49] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/231-234.
[50] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 106-111.
[51] Süyûtî, *Tedrîbü'r-râvî*, 1/209-210.
[52] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh* (Beyrut: Dâr Tûkü'n-Necât, 1422/2001), "Cenâiz", 33 (No.1291).

sebep değildir. Çünkü hadisin muttasıl isnadını unuttuğu için de mürsel rivayet edebilir. Hatırladıktan sonra ise eksik halkasını tamamlayarak müsned ve muttasıl haliyle aktarması mümkündür.[53]

İbnü's-Salâh sikaların bir kısmının hadisi hocadan merfû, diğer bir kısmın ise mevkuf rivayet etmesi halinde merfû rivayetin tercih edilmesinin en sahih görüş olduğunu söyler.[54] Hatîb el-Bağdâdî de böyle bir durumda merfû rivayetin tercihini daha evlâ bulduğunu belirtir.[55] Zeynüddin Irâkî (öl. 806/1404) merfû rivayetin tercihini şu sözleriyle temellendirir: "Cumhurun benimsediği görüş, bir râvi hadisi hem merfû hem de mevkuf olarak rivayet ederse, hüküm merfû olana göre verilir. Çünkü merfû rivayette ziyade vardır. Âlimler nezdinde tercih edilen görüş budur."[56]

Merfû rivayetin tercih edilmesi, sıhhat bakımından daha üstün görüldüğü veya tercih karinelerinin eşit olduğu durumlarda söz konusudur. Zira hadislerin sıhhat ve güvenirlik derecelerinin belirlenmesinde asıl olan doğru rivayetin tespitidir. Nitekim mürsel rivayetin müsned hadise, mevkuf rivayetin de merfû rivayete tercih edilebildiğini gösteren çok sayıda uygulama vardır. Örnek olarak; "İnsan kalbine melekten ve Şeytan'dan gelen lemme (hatıra, ilham) vardır" hadisi, bazen Atâ b. Sâib'den (öl. 136/753) Hz. Peygamber'e nispet edilerek bazen de Abdullah b. Mes'ûd'a mevkuf olarak rivayet edilmiştir. Ebû Hâtim er-Râzî mevkuf rivayetin râcih olduğunu ifade bağlamında şöyle der: "Hadisteki sorun Atâ b. Sâib'den kaynaklıdır. Hadisi bazen merfû, bazen mevkuf rivayet ediyordu. Ancak bu hadis başka vecihlerle de İbn Mes'ûd'a mevkuf olarak rivayet edildi. Örneğin Zührî bu hadisi, Ubeydullah→İbn Mes'ûd isnadıyla rivayet etmekteydi."[57] İlel eserlerinde müsned-mürsel veya merfû-mevkuf rivayetler arasında tercih yapılırken "mürsel rivayet daha sahihtir"[58] ya da "mevkuf rivayet daha sahihtir"[59] ifadelerine sıkça rastlanmaktadır. Hadis literatüründeki bu yaygın uygulama ve örnekler, rivayetler arasında tercih yapılırken esas kriterin her zaman için doğrunun tespiti olduğunu açıkça ortaya koyar.

Bir hadisin aynı râviden kimi zaman mevkuf, kimi zaman merfû yahut kimi zaman mürsel, kimi zaman ise müsned olarak rivayet edilmesi ihtimali, sağlardan hadis rivayet etmenin olumsuzlukları bağlamında dikkate alınması gereken bir sorundur. Hocanın ölümünden sonra rivayetleri değişime kabil olmadığından netlik kazanır ve rivayet edilen hadis daha muhkem bir zemine oturur. Bu durumun ihmali, özellikle rivayetler arasında ciddi ihtilaf ve ızdırabın bulunduğu ve tercihte bulunmayı mümkün kılacak ölçütlerin yetersiz kaldığı durumlarda endişe vericidir. Ayrıca hocanın müsned rivayetinden rücû ederek nispeten daha zayıf olan mürsel veya mevkuf rivayete yönelmesi halinde, hadisi hocadan tahammül eden râvi açısından olumsuz sonuçlar doğabilir. Çünkü bu durumda onun müsned bir hadisi, muzdarib seviyesine düşerek ilmî hüccet bakımından değersizleşir. En hafif ihtimalle de râvi, hüccet değeri yüksek müsned bir hadisten, belki de rivayetten imtina edeceği hüccet değeri nispeten zayıf mevkuf ve mürsel bir rivayete mahkûm kalır. Nitekim Buhârî ve Müslim'in rivayetlerdeki merfû-mevkuf ihtilafı nedeniyle bazı hadisleri *Sahîhayn*'de tahrîc etmedikleri Sehâvî tarafından ifade edilmektedir.[60] İlel eserlerinde şiddetli ihtilaf ve ızdırab olduğu gerekçesiyle terk edilen çok sayıda hadis rivayeti vardır. Örneğin Dârekutnî, Fadl b. Gânim'in bir hadisini değerlendirirken şöyle der: "Bu hadis son derece muzdarib bir durumdadır."[61] İbn Receb, Süfyân b. Uyeyne'nin Zührî'den rivayet ettiği hadislerde ihtilaf

[53] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/222.
[54] İbnü's-Salâh, *Ma'rifetü envâ' ulûmü'l-hadîs*, 72.
[55] el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 2/231.
[56] Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 1/220.
[57] Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-İlel li İbn Ebî Hâtim* (b.y: Metâbi'i'l-Hemîzî, 2006), 5/637-638.
[58] İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 3/94, 4/234, 4/412, 4/630, 6/219; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-İlelü'l-mütenâhiyetü fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye* (Pakistan: İdâretü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 1981), 1/396, 2/91, 3/195, 3/219, 4/58, 4/203\ 4/208, 4/285, 4/365, 4/415.
[59] İbn Ebû Hâtim, *el-İlel*, 2/188, 4/411, 5/307; İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, 2/113, 2/346.
[60] Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, 1/219.
[61] Dârekutnî, *el-'İlelü'l-vâride*, 9/180.

ve ızdırabın çok olduğuna dikkat çeker.[62] Yaşadığı süre boyunca hocadan sadır olması muhtemel bu tutarsızlıklar, kendisinden hadisi nakleden râviyi ve rivayetlerini zan altında bırakabilmektedir.

Ortaya çıkan bu tablo, bir hadis râvisinin hayattaki hocasından hadis aktarırken temkinli davranması gerektiğini açıkça göstermektedir. Zikredilen karışıklıklardan etkilenmemek adına, hocanın rivayet varyantlarını gözlemlemeyerek vefatına kadar geçen süreçte ortaya çıkabilecek değişiklikleri dikkate almalıdır. Bu tutum hem râvînin ilmî itibarı hem de hadisin rivayet sistematiği açısından elzemdir.

4. Rivayetine Muhalif Amel Etmesi veya Fetva Vermesi

Bu başlıkta öncelikle muhaddislerin ve çeşitli fıkhî mezheplerin, râvinin rivayet ettiği hadise aykırı amel ve fetvalarına ilişkin değerlendirmelerine yer verilecektir. Ardından râvi ve rivayete dair ortaya konulan bu yaklaşımlar, hadislerin hayatta olan râvilerden tahammül ve rivayeti bağlamında incelenecektir.

Râvinin rivayet ettiği hadise muhalif amel veya fetvası, hadisin güvenilirliğine gölge düşmesine ve ayrıca anlaşılması ve uygulanması konusunda karışıklığa sebebiyet verebilir. Çünkü kendi rivayetine aykırı davranması, rivayet ettiği hadisi sahih görmediği ya da başka bir delili daha kuvvetli kabul ettiği şeklinde yorumlanabilmektedir. Bu tür uygulamalar kafa karışıklığına yol açarak hadislerin anlaşılması ve uygulanması noktasında ciddi sorunlar ortaya çıkarabilir. Özellikle yeterli ilmî donanıma sahip olmayan bireyler için bu tür çelişkiler hadislere ve sünnete olan güvenin zedelenmesine neden olur.

Râvinin rivayet ettiği hadise aykırı amel etmesi veya fetva vermesi sorunu, sahabe dönemine kadar uzanan bir meseledir. Örneğin İbn Abbas ölen birinin yerine oruç tutmanın caiz olduğunu ifade eden bir hadis rivayet etmiştir.[63] Ancak aynı zamanda bir şahsın başka birinin yerine oruç tutamayacağına dair fetvası vardır.[64] Benzer şekilde Hz. Âişe hür bir kadının üç hayız dönemi beklemesi gerektiği hadisini rivayet etmiştir.[65] Bununla beraber, "temizlikler, kurlardır" şeklinde bir fetvası bulunmaktadır.[66] Bir başka örnek olarak İmam Mâlik ve müntesipleri, bizzat Mâlik'in rivayet ettiği hadislere aykırı görüşler benimsemeleri sebebiyle eleştiriye maruz kalmıştır. Ancak rivayet ve amel arasında cereyan eden ihtilaflar çoğu zaman delillerin değerlendirilmesindeki yöntemsel ayrılıklar ve ictihadî tercihlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu tür durumlar ilmî bağlam ile ictihad ve hadis uygulaması arasındaki denge içinde değerlendirilmelidir. Bunların ihmali halinde hem hadis ilmine hem de fıkhî çeşitliliğe zarar veren yüzeysel ve indirgemeci yaklaşımların ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Mâlikî usulcülerinden Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285) bir râvinin fetvasının, rivayet ettiği hadisi tahsis edip etmeyeceği meselesini değerlendirirken özellikle râvinin rivayetiyle amel ve fetvası arasındaki uyuma dikkat çeker. Karâfî açık anlamını yorumlamaya imkân vermeyecek şekilde Kur'an'daki sabit delillere aykırı olması durumunda rivayetin terk edileceği görüşündedir. Yorumlanmaya imkân olması durumunda ise, râvinin mezhebî görüşüyle çelişse bile hadisin terk edilmeyeceğini söyler ve ayrıca Maliki mezhebi usulcülerinin çoğunun da bu görüşte olduğunu belirtir. Karâfî farklı mezhep görüşlerini

[62] Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî, *Şerhü 'İleli't-Tirmizî* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 2/674.

[63] Müslim, "Siyâm", 27.

[64] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3/257 (No.2930).

[65] İbn Mâce, "Talâk", 29.

[66] Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta' Rivyetü Yahya el-Leysî* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997), 2/89 (No.1684); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (Suudi Arabistan: Darü'l-Kıble, 2006), 10/95 (No.19065).

değerlendirirken Hanefîler'in, bir râvinin fetvasıyla rivayetini tahsis etmesi durumunda fetvasını esas aldıklarını belirtir. Zira onlara göre râvi, metni aktaran mütekellimin muradını en iyi anlayan kimsedir.[67]

İbn Hacer muhakkik usul âlimlerinin çoğunluğunun, bir râvinin rivayet ettiği hadise aykırı şekilde amel etmesi durumunda amel ve fetvasının rivayetini tahsis etmesi tartışmasını yalnızca sahâbeye mahsus kıldığını belirtir. Bunun temel gerekçesi olarak da sözü nakleden şahsın (sahâbînin), mütekellimin (Hz. Peygamber'in) muradını en iyi bilen kişi olduğu ilkesine işaret eder. İbn Hacer sahâbe dışındaki râvilerin hadislere aykırı amel etmelerinin ise, rivayetlerinin terk edilmesini gerektirmediğini söylemektedir. Çünkü ona göre bu tür ihtilaflar bazen râvinin nezdinde söz konusu rivayetin zayıf veya düşük dereceli görülmesinden kaynaklanabilmektedir.[68] Mâlikîler'den Karâfî de İbn Hacer ile aynı görüştedir.[69] Hanefîler ise râvinin muhalefeti nedeniyle hadisinin tahsis veya terk edilmesini sadece sahâbe tabakası ile sınırlı tutmayıp, bu konuda diğer mezheplerden farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadırlar.[70]

Bir râvinin naklettiği rivayetin amel veya fetvası ile çelişmesi durumunda tercih karinesi olarak belirleyici rol üstlenen üç durum ortaya çıkmaktadır: Hadisin muhalefetten önce olması, muhalefetten sonra olması, hadis ve fetvanın hangisinin daha önce söylendiğinin tespit edilememesi. Râvinin muhalif fetva veya amelinin rivayetten önce olması durumunda rivayetinin tercih edileceği konusunda âlimler arasında ihtilafa rastlanılmamaktadır. Aynı hükmün, hadisin mi yoksa fetva ve amelin mi önce söylendiğinin bilinmediği durum için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.[71] Ancak râvinin amel veya fetvasının rivayetten sonra sadır olması durumunda hangisinin tercih edileceği hususu ihtilaflıdır. Mâlikîler'in çoğunluğu,[72] Şâfiîler,[73] Ahmed b. Hanbel'den gelen görüşlerden biri[74] ve İbn Hazm'a (öl. 456/1064) göre[75] böyle bir durumda râvinin rivayeti esas alınarak görüşü terk edilir. İbnü'l-Mülakkın (öl. 804/1401)[76] ve İbn Hacer'in beyanatlarından, muhaddislerin tercih ettiği görüşün de bu olduğu anlaşılmaktadır.[77]

Ahmed b. Hanbel'in, râvinin rivayet ettiği hadise muhalif amel ortaya koyduğu bazı hadisleri kabul ederken bazılarını ise reddettiği görülmektedir. Bu noktadan hareketle Ebu Ya'lâ el-Ferrâ (öl. 458/1066), Ahmed b. Hanbel'in bu konuda iki farklı tutumunun olduğu sonucuna ulaşmıştır. Örneğin, İbn Abbas'tan "Hz. Peygamber hacamat yapar ve ücretini öderdi"[78] şeklinde bir hadis rivayet edilmiştir. Ancak İbn Abbas'ın "hacamat yapan kişiye ücret verilmez" dediği de nakledilir. Ahmed b. Hanbel, İbn Abbas'ın merfû hadisini, mevkuf fetvasına tercih bağlamında şöyle der: "Biz, Hz. Peygamber'in söylediği gibi söyleriz."[79] Harb b. Süleyman (ö. 280/894) ise, râvinin rivayet ettiği bir hadise muhalif amel etmesi durumunda o hadisle amelin vacip olmadığını, zikrettiği örneklerle de destekleyerek Ahmed b. Hanbel'e nispet etmektedir.[80] Kanaatimizce Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki iki farklı tutumunun temel nedeni, râvi ve rivayeti kuşatan çeşitli karineleri de dikkate alan bütüncül bir yaklaşımı benimsemesidir.

---

[67] Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Şerhü Tankîhü'l-Fusûl* (b.y: Şirketü't-Tabâati'l-Fenniyeti'l-Müttahide, 1993), 371.

[68] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhü Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959), 4/330.

[69] Karâfî, *Şerhü Tankîhü'l-Fusûl*, 371.

[70] Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *İcmâlü'l-İsâbe fî Akvâli's-Sahâbe* (Kuveyt: Cem'iyyetü İhyâi Turâsi'l-İslâmî, 1407), 87.

[71] Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/5.

[72] Karâfî, *Şerhü Tankîhü'l-Fusûl*, 371.

[73] Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebsıra fi usûli'l-fıkh* (Dimeşk: Darü'l-Fikr, 1403), 343.

[74] Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fıkh* (b.y: y.y, 1990), 2/589.

[75] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *en-Nübzetü'l-kâfiye fi usûli ahkâmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1405), 53.

[76] Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî, *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci ehâdîsi'ş-Şerhi'l-Kebîr* (Riyad: Dârü'l-Hicreti li'l-Neşri ve't-Tevzî, 2004), 6/504.

[77] İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 1/121.

[78] Buhârî, "Tıb", 9 (No. 5691)

[79] Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 2/590-591.

[80] Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 2/590-591.

Râvinin rivayet ettiği hadise muhalefetinin hadisin reddini gerektirmediği görüşünü tercih edenlere göre, Hz. Peygamber'den gelen haber diğer herkese takdim edilir. Hz. Peygamber'den nakledilen hadise aykırı hiçbir amel ve fetvanın gerçek manada muhalif ve muarız kabul edilmesi mümkün değildir. Ayrıca İmam Şâfiî'ye göre hadisin zâhir manasının muhtemel olması durumunda da râvinin hadisten rücû ettiğine dayanak olarak ileri sürülen muhalif argüman gerçek delil niteliği taşımamaktadır. Ona göre bu durum çelişki arz etmez. Çünkü râvinin hadisten anlaşılan bir başka anlamı tercihi söz konusudur.[81]

Hanefilere göre râvinin fetva ve görüşü rivayetinden sonra ise rivayeti tercih edilir.[82] Zira Debûsî (öl. 430/1039) ve Serahsî (öl. 483/1090) nezdinde bir hadisin medarı olan râvinin, rivayet ettiği hadise muhalif amel veya fetva ortaya koyması hadis açısından inkıta sebebidir. Onlara göre bu durumdaki bir râvi için dört ihtimalden biri söz konusudur: Birincisi, râvinin söz konusu hadisi işitmeyip kendi nefsinden söylemesidir ki bu durum hadisin reddini gerektirir. İkincisi, râvinin hadise ihtimam ve değer vermemesidir. Böyle bir râvi fasık olduğundan rivayeti kabul edilmez. Üçüncü ihtimal muhalefetin, râvinin gafletinden kaynaklandığıdır. Gafilin şahitliği kabul edilmediği gibi rivayeti de kabul edilmez. Dördüncü ihtimal ise râvi, hadisin mensuh olduğunu bildiği için hilafına fetva vermiştir. Debûsî ve Serahsî'ye göre râviye karşı hüsnüzan barındıran bu son vecih, zikredilen ihtimallerin en güzelidir.[83] Cessâs (öl. 370/981) ise râvinin amel veya fetvası ile muhalefet ettiği bir hadisi, tevile kabil olan ve kabil olmayan rivayet olarak iki açıdan ele almaktadır. Cessâs tevile muhtemel rivayetlerin zahirine hamledileceğini, tevile kabil olmayan rivayetlerin ise mensuh olduğuna hükmedileceğini belirtir.[84]

Fıkhî mezhepler özelinde ortaya koyulan bu tartışmalardan anlaşılacağı üzere bir râvinin rivayet ettiği hadisin, onun amel ve fetvasına aykırı olması durumunda söz konusu râvi hadis uydurmakla, fasık olmakla, gafletle hareket etmekle ya da en hafif ihtimalle mensuh bir hadisi rivayet etmekle itham edilebilmektedir. Râvinin rivayet ettiği hadisi onun amel ve fetvasına tercih eden görüşe göre de onun Hz. Peygamber'e aykırı bir amel ortaya koyması veya fetva vermesinin arkasında, rivayet ettiği hadisi unutmuş olması ya da hadisin metnini doğru anlamamış olması gibi gerekçeler bulunmaktadır.

Gelinen bu noktada özellikle de râvinin hadisine muhalif pratik/uygulama/amel ortaya koyan hocasından rivayette teferrüd etmesi halinde zan altında kalacağı muhakkaktır. Ayrıca yalnızca meşhur ve sahih hadisleri rivayet etme eğiliminde olan râviler açısından rivayet-amel çerçevesinde zikredilen bu ihtilaf ve çelişkiler ciddi sorundur. Nitekim şüpheli ve sorunlu rivayetlerden sakınan bazı muhaddisler, hadis dinlemek üzere gittikleri hocaların sadece sahih ve meşhur rivayetlerini tahammül etmek adına, hocanın rivayetleri arasından en iyi seçkileri yapan talebelerden faydalanırlardı.[85] Örneğin İbn Adî (öl. 365/976) şöyle der: "Ubeyd el-İcl Hüseyin b. Muhammed b. Hâtim (öl. 294/907) güzel intihâb (seçki) yapmakla bilinirdi. Hadis hafızları onun seçtiği rivayetleri tahammül ederdi."[86] Benzer şekilde Ebû Ya'lâ el-Mevsilî (öl. 307/919) de Ebû Zür'a er-Râzî hakkında şöyle demektedir: "Hıfzıyla meşhur olan râviler hakkında işittiklerimiz onlarda gördüklerimizden daha fazlaydı. Ancak Ebû Zür'a er-Râzî bunun

[81] Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 4/439-440.

[82] Râvinin, fetva ve ameline aykırı rivayetleri karşısında Hanefî mezhebi mensuplarının benimsediği yönteme dair uygulamalı örnekler için bk. Bekir Özüdoğru, "Sıhhat Ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 131-164; Ali Arslan, "Râvinin Rivâyetine Muhâlif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü Ve Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı", *ASOS Journal* 5/49 (2017), 88-100.

[83] Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edilleti fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 203; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/6.

[84] Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf el-Küveytiyye, 1994), 3/203.

[85] Nebîl Muhammed Abduh Zâhir, "el-İntihâbü inde'l-muhaddisin; mefhûmühü ve envâ'ühü ve esbâbühü ve hükmühü", *Mecelletü külliyeti'ş-şerîati ve'l-kânûn* 18/2 (2016), 760.

[86] Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/233.

istisnasıdır. Yanındayken bıraktığı etki, hakkında duyulandan çok daha fazlaydı. Hadis babları, ricâl, tefsir ve diğer alanlarda ciddi bir birikimi vardı. Vâsıt şehrinde onun intihâbı ile altı bin hadis yazdık."[87]

Hadis öğrencilerinin seçkiye dayalı bu ihtiyatlı yaklaşımı temelde hocanın şâz, münferid, münker ya da ma'mûlün bih olmayan (amel edilmeyen) hadislerini tahammül ve rivayetten kaçınmayı amaçlamaktaydı. Çünkü bir muhaddis için isnadın sahih olması kadar metnin ma'mulün bih olması da önemlidir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in bazen râvinin fetva ve görüşlerine muhalif olduğu gerekçesini göz önünde bulundurarak birtakım hadisleri reddettiği belirtilmişti.[88] Tirmizî de *Sünen*'inde tahrîc ettiği iki rivayet dışındaki diğer tüm hadislerin ma'mûlün bih olduğuna özellikle dikkat çeker.[89] Bir hadisin ma'mûlün bih olmasının önünde engel teşkil etmesi mümkün -râvinin hadisine muhalefeti dışında- pek çok sebep bulunabilmektedir. Ancak makalenin konusuna uygun olarak bu bölümde hadisin ma'mûlün bih olmasıyla ilgili meseleler sadece sağlardan hadis rivayeti bağlamında ele alınmıştır.

Bu bilgiler ışığında, râvinin hadislerinin amel veya fetvası ile çelişmesinin çeşitli sorunlara yol açabildiği anlaşılmaktadır. En olumlu ihtimalde bile bu rivayetler bazılarına göre mensuh konumuna düşecektir. Ayrıca ma'mûlün bih olmayan rivayetlerden kaçınan bir râvi için, sağlardan hadis rivayetinde ihtiyatlı davranmanın gerekliliği kaçınılmazdır. Zira bir hadisi rivayet eden hocanın yaşadığı süre boyunca rivayetiyle ameli terk etmesi veya aykırı bir pratik ortaya koyması her zaman için ihtimal dahilindedir.

5. Sonuç

Hayatta olan râvilerden hadis rivayet etmenin yalnızca teknik bir aktarım meselesi olmadığı, aynı zamanda bu tercihin rivayet sürecinin sıhhatini, râvilerin güvenilirliğini ve hadislerin ilmî değerini doğrudan etkileyebilen bir mesele olduğu çalışmamızda ortaya konulmuştur. Özellikle hocanın rivayetini inkâr etmesi, rücû etmesi ya da rivayet ettiği hadise muhalif bir amel veya fetva sergilemesi gibi durumlar, rivayetin kabul edilebilirliği üzerinde ciddi tartışmalara yol açmakta ve bu durum, öğrencinin rivayet ettiği hadisin güvenilirliği kadar şahsî itibarı açısından da sorun teşkil etmektedir. Çalışmada bu tür vakıaların tarihî örneklerle oldukça yaygın olduğu ve muhaddislerin bu meseleye dair geliştirdikleri farklı yaklaşımlarının bulunduğu gösterilmiştir. Elde edilen veriler doğrultusunda hayatta olan râvilerden rivayet etmenin ihtiyat gerektiren bir uygulama olduğu belirtilmiştir. Unutkanlık, inkâr, hatalı rivayet, merfû rivayetten mevkufa dönüş ve amelî muhalefet gibi durumların rivayetin hüccet değerini zedeleyebileceği ifade edilmiştir. Bu çerçevede bir hadisin hocanın vefatından sonra rivayet edilmesi sadece teorik bir ihtiyat değil, aynı zamanda uygulamada ciddi bir metodolojik güvenlik önlemi olarak görülmelidir. Rivayet sürecinin sıhhati için isnad zincirinin sağlamlığına ilaveten, rivayetin gerçekleştiği bağlam, hocanın ilmî duruşu ve zamanla değişebilecek kanaatleri de dikkate alınmalıdır. Ayrıca râvinin rivayet ettiği hadise aykırı fetva vermesi ya da farklı şekilde amel/uygulama/pratik ortaya koyması, rivayet ile amel arasındaki bağın yeniden sorgulanmasını gerekli kılmakta ve bu husus hem hadis hem de fıkıh ilimleri açısından yeni metodolojik tartışmalara kapı aralamaktadır.

Râvinin vefatından sonra rivayetleri daha objektif bir biçimde incelenebilir. Çünkü hocadan hayatta iken yapılan nakiller bazen titizlikle sorgulanamayabilirken, ölümünden sonra bu rivayetler hadis ilminde yerleşmiş eleştiri yöntemleri ile dikkatle incelenir. Ayrıca hadislerin vefat eden hocalardan rivayeti, tenkit sürecinin sağlıklı bir şekilde uygulanabilmesine olanak tanır. Zira hocanın vefatından sonra rivayetleri daha serbest bir şekilde değerlendirilebilir ve aynı zamanda bu rivayetlerin güvenilirliği üzerinde yapılan değerlendirmeler hadislerin orijinalliğini belirlemek adına daha kapsamlı ve objektif hale gelir.

Sonuç olarak bu çalışma hadis ilmine teorik ve pratik düzlemde şu katkıları sunmaktadır: Hadis rivayetinde sağ râvilerle ilgili problemlerin yalnızca münferit olaylara indirgenemeyecek kadar

[87] İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/228.
[88] Ayrıca bk. İbn Receb, *Şerhü 'İleli't-Tirmizî*, 1/158-159.
[89] Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 6/230.

sistematik olduğuna işaret edilmiştir. İkinci olarak, hocadan hayatta olduğu dönemde rivayet edilen hadislerin onun kanaat değişikliklerine, unutuşlarına veya çelişkili uygulamalarına açık olması nedeniyle risk taşıdığı vurgulanmıştır. Üçüncü olarak hadisle amel ve fetva arasındaki çelişkinin, rivayetin hüccet olması niteliğini doğrudan etkileyebileceği ve bunun hadis-fıkıh ilişkisi açısından yeniden ele alınması gerektiği ileri sürülmüştür. Özellikle de bir rivayetin yalnızca isnad incelenmesine değil, aynı zamanda o rivayetin oluştuğu şartlara, devamında yaşananlara ve râviler arası ilişkilerin dinamiklerine dikkat edilmesi gerektiği bu çalışmanın en temel çıkarımları arasında yer almaktadır. Hadis ilminin geleceği açısından bu dikkat hem akademik derinlik hem de ilmî sorumluluk bilinciyle harmanlanmalıdır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *İcmâlü'l-İsâbe fî Akvâli's-Sahâbe*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Kuveyt: Cem'iyyetü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1407.

Arslan, Ali. "Râvinin Rivâyetine Muhâlif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü Ve Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı". *ASOS Journal* 5/49 (2017), 88-100.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sal-lallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâr Tûkü'n-Necât, 1422/2001.

el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*. thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. 2 Cilt. Dammam: Dârü İbni'l-Cevzî, 1432/2011.

Bâğandî, Muhammed b. Süleyman. *Emâlî el-Bâğendî*. thk. Eşref Salâh Alî. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1997.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf el-Küveytiyye, 2. Basım, 1994.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-'İlelü'l-vâridetü fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*. thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî. 10 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Reyyân li'l-Tabâati ve'n-Neşr, 3. Basım, 2011.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-edilleti fi usûli'l-fıkh*. thk. Halîl Muhyiddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnavud, Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ'. *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*. thk. Ahmed b. Alî. 5 Cilt. b.y: y.y. 1990.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-meânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed ve Muhammed b. Abdulkebîr. 24 Cilt. b.y: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel li İbn Ebî Hâtim*. thk. Sa'd b. Abdullah vd. 7 Cilt. b.y: Metâbi'i'l-Hemîzî, 1. Basım, 2006.

İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 21 Cilt. Suudi Arabistan: Darü'l-Kıble, 2006.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhü Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1959.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker fi Mustalahi Ehli'l-Eser*. thk. Nûreddin Itr. Şam: Matbaatü's-Sabbâh, 3. Basım, 2000.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. 1 Cilt. Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1406/1986.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-'İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyüllah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Dârü'l-Hânî, 2. Basım, 1422.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *en-Nübzetü'l-kâfiye fî usûli ahkâmi'd-dîn*. thk. Muhammed Ahmed Abdülazîz. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyid. 3 Cilt. Halep: Dârü'l-Va'yî, 1396.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnavut vd. 5 Cilt. b.y: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb. *Şerhü 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1407–1987.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetü envâ' ulûmü'l-hadîs*. thk. Nûreddîn Itr. b.y: Dârü'l-Fikr, 1406/1986.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*. thk. İrşâdülhak. 2 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Ulûmi'l-Eseriyye, 2. Basım, 1981.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci ehâdîsi'ş-Şerhi'l-Kebîr*. thk. Mustafa Ebü'l-Gayt vd. 9 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hicreti li'l-Neşri ve't-Tevzî, 2004.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Şerhü Tankîhü'l-Fusûl*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. 1 Cilt. b.y: Şirketü't-Tabâati'l-Fenniyeti'l-Müttahide, 1. Basım, 1993.

Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta' (Rivyetü Yahya el-Leysî)*. thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1997.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar bi-nakli'l-adl ani'l-adl ila Rasûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1334/1916.

Nebîl, Muhammed Abduh Zâhir. "el-İntihâbü inde'l-muhaddisin; mefhûmühü ve envâ'ühü ve esbâbühü ve hükmühü". *Mecelletü külliyeti'ş-şerîati ve'l-kânûn* 18/2 (2016), 757-810.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şiblî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed Osman. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.

Özüdoğru, Bekir. "Sıhhat Ve Delâlet Açısından Râvinin Rivayetine Muhalif Ameli". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 131-164.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.

Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-mugîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-Hadîs li'l-'Irâkî*. thk. Alî Hüseyn Alî. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed. 2 Cilt. b.y.: Dârü Tayyibe, ts.

Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasan el-Keylânî. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tebsıra fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 1403.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *İlelü't-Tirmizî el-Kebîr*. thk. Subhî es-Sâmirî vd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 596-615, doi: 10.33931/dergiabant.1740741

Toplumsal Onur ve Bilgi Sınırı: "Benim Babam Kim?" Rivayetinin Tahlil ve Tenkidi

Social Dignity and Epistemic Boundaries: A Critical Analysis of the "Who Is My Father?" Ḥadīth

Murat MİRZAOĞLU[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 12.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 16.08.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Rivayetlere göre iki kişi, nesepleri konusunda birtakım şüpheler taşıdıkları için Hz. Peygamber'e (s.a.s.) "Benim babam kim? sorusunu yöneltmişlerdir. Hz. Peygamber de onları toplumda bilinen babalarına nispet ederek böyle bir soru sormalarını hoş karşılamadığını tavırlarına yansıtmıştır. Bu olaya binaen "Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın." (el-Mâide 5/101) ayetinin indiği bildirilmiştir. Bu çerçevede "Benim babam kim?" rivayeti, Hz. Peygamber'in toplumsal yapı, nesep anlayışı ve bireysel onuru koruma konusundaki yaklaşımını yansıtan dikkat çekici bir örnektir. Bu çalışma, söz konusu rivayetin anlam katmanlarını çözümlemeyi ve ilk dönem kaynaklardaki yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Rivayet, özellikle cahiliye dönemindeki soy anlayışı ve toplumda nesep üzerinden kurulan aidiyet ilişkileri bağlamında incelenmiştir. Hadis kaynaklarında yer alan farklı tarikler analiz edilerek, metnin tarihsel ve sosyolojik bağlamı irdelenmiştir. Araştırmada, erken dönem hadis kaynakları, şerh ve tefsir eserleri, tabakât ve siyer literatüründen yararlanılmıştır. Elde edilen bilgiler neticesinde anlam bütünlüğü ortaya konmaya çalışılmış; bir "metin inşası" denemesi yapılmıştır. Elde edilen veriler ışığında Hz. Peygamber'in, nesep meselesinde bir netlik sağlama ve toplumsal huzuru koruma amacı güttüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Abdullah b. Huzâfe, Anlam-Yorum, Metin İnşası.

&

Abstract: According to various narrations, two individuals, harbouring doubts regarding their lineage, asked the Prophet Muhammad (pbuh), "Who is my father?" The Prophet responded by affiliating them with the fathers recognized by society and, through his demeanour, expressed his disapproval of such inquiries. It is reported that, in relation to this incident, the Qur'anic verse "Do not ask about things which, if made clear to you, may cause you trouble" (Al-Mā'idah 5/101) was revealed. In this context, the narration involving the question "Who is my father?" stands out as a noteworthy example reflecting the Prophet Muhammad's approach to the preservation of social structure, the concept of lineage, and the protection of individual dignity. This study aims to analyze the semantic layers of this narration and to identify its place within early Islamic sources. The narration is examined particularly in relation to the pre-Islamic (Jāhiliyyah) understanding of genealogy and the structures of belonging established through lineage within that society. Different transmission routes (ṭuruq) of the narration found in hadith literature have been analyzed, and the historical and sociological context of the text has been explored. The study draws upon early hadith compilations, commentarial and exegetical works, as well as biographical (ṭabaqāt) and prophetic biography (sīrah) literature. Based on the data obtained, an attempt has been made to present a coherent interpretation of the narration, along with an effort at "textual construction." In light of the findings, it is concluded that the Prophet sought to provide clarity in matters of lineage while simultaneously aiming to safeguard social harmony.

Keywords: Ḥadīth, Abdullah ibn Ḥudhāfa, Meaning-Interpretation, Text Construction.

Atıf/Cite as: Mirzaoğlu, Murat. "Toplumsal Onur ve Bilgi Sınırı: "Benim Babam Kim?" Rivayetinin Tahlil ve Tenkidi". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 596-615. doi: 10.33931/dergiabant.1740741

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Murat Mirzaoğlu, Bartın Üniversitesi, mmirzaoglu@bartin.edu.tr.

1. Giriş

Günümüz hadis araştırmalarında, rivayetlerin güvenilirliğini ve içerdiği anlamı ele alan iki temel mesele, yani sübût ve delâlet problemleri önemini hâlâ korumaktadır. Bir hadisin sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilmesi için öncelikle, o rivayetin gerçekten Hz. Peygamber'e ait olup olmadığının, yani sübûtunun, titizlikle araştırılması gerekir. Bu, hadis usûlünün temel hedeflerinden biri olan isnad zinciri ve râvî tahlili ile mümkün olabilir. Ancak bu aşama, anlamaya yönelik sürecin sadece ilk basamağını oluşturmaktadır.

Hadis metinlerinin doğru anlaşılması için sadece sübûta odaklanmak yeterli değildir; aynı zamanda rivayetin ne söylediği ve neyi kastettiği, yani delâleti de dikkatle incelenmelidir. Zira isnad yönünden sahih kabul edilen bir hadis, bağlamı ve maksadı dikkate alınmaksızın yorumlandığında hatalı anlamalara açık hâle gelir. Bu noktada, metin tenkidi ve bağlam analizi devreye girerek anlamın daha sağlam temellere oturtulmasını sağlamaktadır. Bunun için de rivayetlerin sübutundan sonra sebeb-i vurûd, metinler arası bağlam, şerh edebiyatı, tarihsel bağlam ve makâsıd gibi unsurlar sağlıklı bir anlam ve yorum ortaya koyabilmek için birer enstrüman olarak değer kazanmaktadır.

Bir rivayet bazen bir dönemin sosyo-ekonomik hatta psikolojik haritası hakkında fikir sahibi olmayı sağlamaktadır. Nitekim "Benim babam kim?" rivayeti, cahiliye döneminde soyun devamlılığı için kurulan ilişkiler ağını anlamak açısından önem arz etmekte; babalarının kim olduğunu bilmeyen kimselerin içesinde bulundukları psiko-sosyal travmalar hakkında fikir vermektedir.

"Benim babam kim?" rivayeti, toplumsal onurun muhafazası ve bilgi sınırlarının tayini bağlamında ve "Ey iman edenler! Açıklandığında sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın." ayetinin sebeb-i nüzulü çerçevesinde ele alınmıştır."

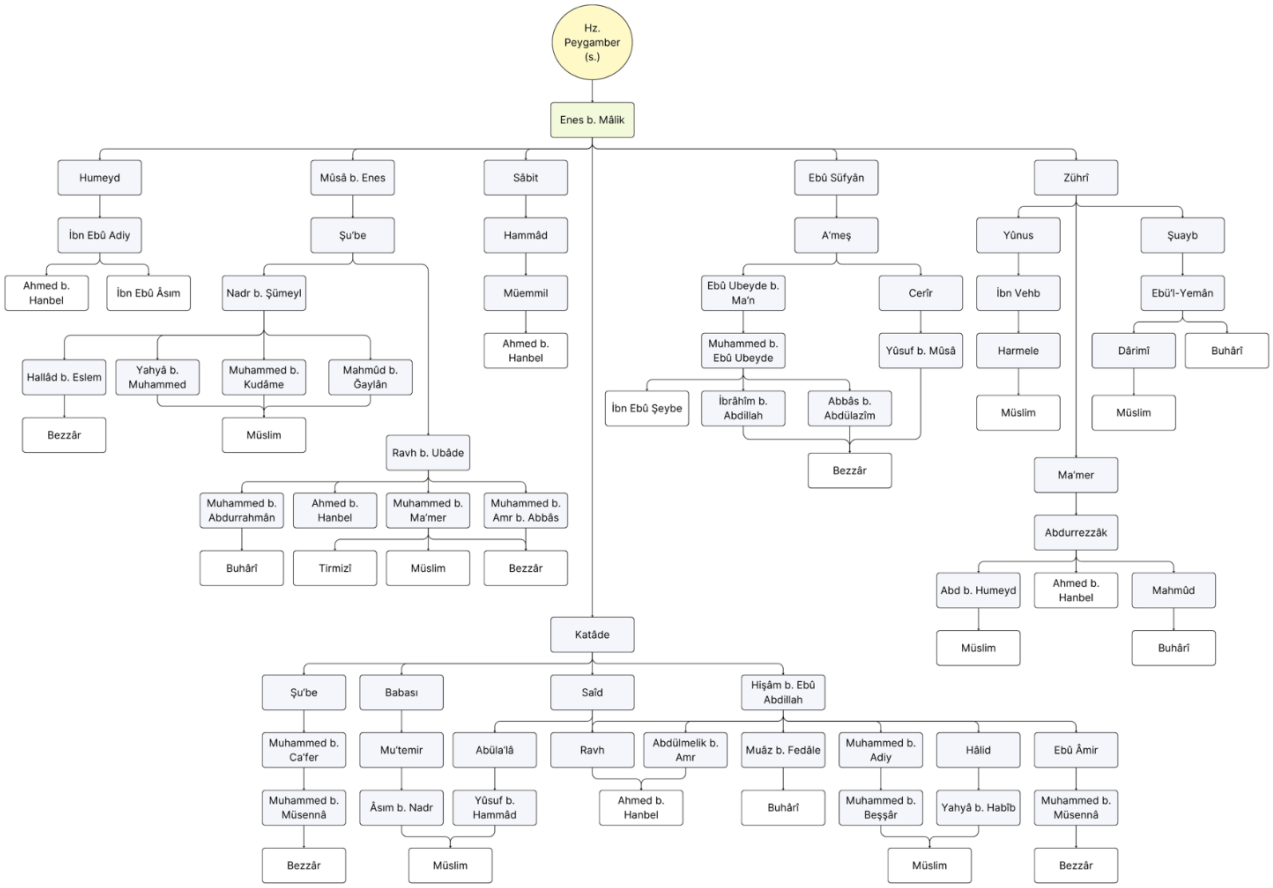
Bu çalışma, "Benim babam kim?" rivayetini tüm yönleriyle incelemeyi amaçlamaktadır. Rivayet tespiti için hicri ilk üç asırda telif edilmiş eserlerdeki hadis metinleri ele alınmıştır. Çalışmada, musannef, müsned, terâcim/tabakat kitapları, şerh kitapları ve kimi zaman aslî siyer kaynaklarına başvurulmuş; rivayetin, hadis musanniflerinin metin tercihleri, ihtisar yöntemleri ve metin işlemleri göz önünde bulundurularak, hadis rivayetindeki metinsel dinamizmin nasıl şekillendiği betimleyici ve çözümleyici bir yöntemle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca bir nitel veri analizi programı olan "MAXQDA" yazılımından da istifade edilerek bir "metin inşası" denemesi yapılmıştır.

2. "Benim Babam Kim?" Rivayetleri

Bu başlık, kıyametten önce gerçekleşecek olaylardan söz eden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Her kim ne sormak isterse sorsun." demesine binaen bazı insanların O'na (s.a.s.) birtakım sorular yöneltmesini ve bu konudaki rivayetlerin serencamını ele almaktadır. "Benim Babam Kim?" rivayetleri dört sahâbî kanalıyla aktarılmıştır. Bu sahâbiler Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Esmâ bint Ebû Bekir'dir (ö. 73/692). Yoğun rivayetler sebebiyle metinler iki başlıkta ele alınmış, sened ağı en geniş olan Enes b. Mâlik rivayeti bir başlıkta diğer sahâbîlere ait rivayetler de tek bir başlıkta incelenmiştir.

2.1. Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) Rivayetleri

Enes b. Mâlik'in rivayetini tâbiûn neslinden Zührî (ö. 124/742), Ebû Süfyân (111-120), Katâde (ö. 117/735), Musâ b. Enes (ö. 100'den sonra), Sâbit (ö. 120/737) ve Humeyd (ö. 143/760) rivayet etmiştir. Sened ağı şu şekildedir:



Şekil 1. *Enes b. Mâlik'in Rivâyetinin İsnad Şeması*

Metindeki değişikliğin hangi raviler tarafından yapıldığını ortaya koyabilmek için tabiûn esas alınarak aynı tarikle yapılan rivayetlerin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Şimdi ilk önce Zührî tarikiyle yapılan rivayet ele alınacaktır.

2.1.1. İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) rivayeti

Enes b. Mâlik'in öğrencilerinden olan Zührî tarikiyle yapılan rivayetler, kronolojik olarak şu kaynaklarda nakledilmiştir: Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770)[2], Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27)[3], Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)[4], Buhârî (ö. 256/870)[5] ve Müslim (ö. 261/875).[6] Rivayet, ilk önce Ma'mer b. Râşid'in *Musannef*'inde geçtiği için bu rivayet itibar alınmıştır:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم خَرَجَ حِينَ زَاغَتِ الشَّمْسُ وَصَلَّى الظُّهْرَ، فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَذَكَرَ فِي السَّاعَةِ، وَذَكَرَ أَنَّ بَيْنَ يَدَيْهِ أُمُورًا عِظَامًا، ثُمَّ قَالَ: (مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فَلْيَسْأَلْ عَنْهُ، فَوَاللَّهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا حَدَّثْتُكُمْ بِهِ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا) قَالَ أَنَسٌ: فَأَكْثَرَ النَّاسُ الْبُكَاءَ حِينَ سَمِعُوا ذَلِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، وَأَكْثَرَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَنْ يَقُولَ: (سَلُونِي سَلُونِي) قَالَ: فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ: أَيْنَ مُدْخَلُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: (النَّارُ) قَالَ: وَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُذَافَةَ فَقَالَ: مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: (أَبُوكَ حُذَافَةُ) ، قَالَ: ثُمَّ أَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ: (سَلُونِي) ، قَالَ فَبَرَكَ عُمَرُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَقَالَ: رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم رَسُولًا، قَالَ: فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم حِينَ قَالَ عُمَرُ ذَلِكَ، ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: (أَلَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ عُرِضَتْ عَلَيَّ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ آنِفًا فِي عُرْضِ هَذَا الْحَائِطِ، وَأَنَا أُصَلِّي فَلَمْ أَرَ كَالْيَوْمِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ.).

[2] Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 11/379.
[3] Ebûbekr Abdürrezzâk, *el-Muşannef* (Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 2013), 10/394, 395.
[4] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 20/97, 98.
[5] Buhârî, *es-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), İlim, 29; Mevâkîtü's-salât, 10; el-İ'tisâm, 3.
[6] Müslim, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955), Fedâil, 136.

Enes b. Mâlik (ra) şöyle rivayet etmiştir: Hz. Peygamber, güneş (batıya) meyledince (hücresinden) çıkıp insanlara öğlen namazını kıldırdı. Selam verdikten sonra minbere çıktı. Kıyametten söz etti. Kıyametten önce büyük olaylar yaşanacağını söyledi. Ardından "Her kim ne sormak isterse sorsun. Vallahi, bu makamda durduğum sürece sorduğunuz her soruya cevap vereceğim." dedi. İnsanlar bu sözü Hz. Peygamber'den işittiklerinde uzun süre ağlaştılar. Hz. Peygamber "Bana sorun." diyordu. Bir adam kalktı ve "Benim gideceğim yer neresidir?" diye sordu. Hz. Peygamber "Cehennem." buyurdu. Abdullah b. Hüzafe ayağa kalktı ve "Benim babam kim ey Allah'ın Resûlü?" diye sordu. O "Senin baban Hüzafe'dir." buyurdu. Sonra Hz. Peygamber "Bana sorun, bana sorun." demeye devam etti. Hz. Ömer, iki dizi üzerine çöktü ve "Rab olarak Allah'a, din olarak İslam'a, peygamber olarak Hz. Muhammed'e rıza gösterdik." dedi. Bunun üzerine Rasûlullah sustu ve sonra "Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki, az önce şu duvarın dibinde namaz kılarken cennet ve cehennem bana arz edildi. Bugünkü gibi hayrı ve şerri hiç görmemiştim." buyurdu.

Ma'mer b. Râşid'in yukarıdaki rivayetinden sonra Zührî'nin şu ifadeleri müstakil bir rivayet olarak nakledilmiştir.

قَالَ الزُّهْرِيُّ: وَأَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، قَالَ: قَالَتِ أُمُّ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حُذَافَةَ: مَا رَأَيْتُ ابْنًا قَطُّ أَعَقَّ مِنْكَ، أَكُنْتَ تَأْمَنُ أَنْ تَكُونَ أُمُّكَ قَدْ قَارَفَتْ بَعْضَ مَا قَارَفَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ، فَتَفْضَحَهَا عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ؟ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: (وَاللَّهِ لَوْ أَلْحَقَنِي بِعَبْدٍ أَسْوَدَ لَلَحِقْتُ.)

İbn Şihâb'ın, Ubeydullah b. Abdillah b. Utbe'den yaptığı rivayete göre annesi, Abdullah b. Huzâfe'ye: "Hayatımda, annesine senin kadar hürmetsizlik eden bir evlât görmedim. Annenin, câhiliye devrinde bazı kimselerin düştüğü yanlışlardan birini işlemiş olabileceği ihtimalinden tamamen emin miydin ki, kalkıp onu insanların gözü önünde rezil edecektin?" demiş. Abdullah b. Huzâfe de: "Allah'a yemin ederim ki, Rasûlullah beni siyah bir köleye nispet etmiş olsaydı, ben de tereddütsüz kabul ederdim." demiştir.[7] Bu pasajda adı geçen Ubeydullah b. Abdullah (ö. 98/716) Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biridir.[8]

Abdürrezzâk ve Ahmed b. Hanbel'in metinleri, Ma'mer b. Râşid'in metniyle aynı muhtevaya sahiptir. Buhârî, rivayeti üç farklı yerde zikretmiştir. 1. *Kitâbü-l-ilimde* (مَنْ بَرَكَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ عِنْدَ الْإِمَامِ أَوِ الْمُحَدِّثِ) babında muhtasar olarak yer almıştır. Rivayette Abdullah b. Huzâfe'nin benim "Babam kim" sorusuna ve Ömer b. Hattâb'ın "Rab olarak Allah'tan, din olarak İslâm'dan, peygamber olarak da Hz. Muhammed'den razı olduk." kısımlarına yer verilmiştir. 2. *Mevâkîtü's-salâ* kitabında (وَقْتُ الظُّهْرِ عِنْدَ الزَّوَالِ) babında zikredilmiştir. Rivayette Ma'mer b. Râşid'in metninde geçen bir adamın "Benim yerim neresidir? şeklindeki sorusu hariç diğer bilgilere yer verilmiştir. 3. rivayet ise *Kitabü'l-İ'tisâm* (مَا يُكْرَهُ مِنْ كَثْرَةِ السُّؤَالِ وَتَكَلُّفِ مَا لَا يَعْنِيهِ) babındaki hadis olup, Ma'mer b. Râşid'in yukarıda ele alınan hadisiyle aynı muhtevaya sahiptir.

Abdürrezzâk, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'nin rivayetlerinde Abdullah'ın annesiyle olan diyaloğuna yer verilmemiştir. Müslim'in rivayeti, Ma'mer b. Râşid'in hadisiyle aynı içeriğe sahiptir; bununla birlikte Abdullah'ın annesiyle aralarında geçen diyaloğa da yer vermiştir.

Aralarındaki diyalogdan anlaşılacağına göre, kendisini cahiliye kadınlarının işlediği suçları işlediğini düşündüğü için annesi, oğlu Abdullah b. Huzâfe'yi kınamaktadır.

2.1.2. Ebû Süfyân Talha b. Nâfi' (111-120) rivayeti

Ebû Süfyân tarikiyle yapılan rivayetler İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849)[9] ve Bezzâr'ın (ö. 292/905)[10] eserlerinde yer almaktadır. İbn Ebû Şeybe'nin rivayeti şu şekildedir:

[7] Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/380; Abdürrezzâk, *el-Muṣannef*, 10/390.

[8] Abdullah Kahraman, "Ubeydullah b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/18-19.

[9] İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdilazîz Ebû Habîb eş-Şeşrî (Riyâd: Dâru Künûzi İşbîliyâ, 2015), 17/469.

حدثنا محمد بن أبي عبيدة بن معن عن أبيه عن الأعمش عن أبي سفيان عن أنس بن مالك قال: خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم وهو غضبان ونحن نرى أن معه جبريل، قال: فما رأيت يوما (كان) أكثر باكيا متقنعا منه، فقال: (سلوني، فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أنبأتكم به)، قال: فقام إليه رجل فقال: يا رسول الله أفي الجنة أنا أم في النار؟ قال: (لا، بل في النار)، قال: فقام إليه آخر فقال: يا رسول الله من أبي؟ قال: (أبوك حذافة)، قال: فقام إليه آخر فقالا: يا رسول الله: أعلينا الحج في كل عام؟ قال: (لو قلتها لوجبت ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لعذبتم)، قال: فقام عمر بن الخطاب فقال: رضينا بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولًا، يا رسول الله كنا حديثي عهد بجاهلية، فلا تبد سوآتنا ولا تفضحنا لسرائرنا واعف عنا عفا الله عنك، قال: فسري عنه ثم التفت نحو الحائط فقال: (لم أر كاليوم في الخير والشر رأيت الجنة والنار دون هذا الحائط.).

Rivayete göre Enes b. Mâlik şöyle demiştir: Bir gün Hz. Peygamber bizlerin yanına öfkeyle çıkageldi. Bizler, onunla Cebrâil'in de olduğunu düşündük. O gün, Hz. Peygamber kadar örtüsüne bürünüp ağlayan birini daha hiç görmedim. Buyurdu ki: "Bana sorun! Vallahi, bana ne sorarsanız sorun, mutlaka size haberini veririm." Bunun üzerine bir adam kalkıp, "Ey Allah'ın elçisi! Ben cennetlik miyim, yoksa cehennemlik mi?" diye sordu. Hz. Peygamber buyurdu: "Hayır, cehennemliksin." Sonra bir başkası kalktı ve "Ey Allah'ın elçisi! Benim babam kimdir?" diye sordu. Ey Allah'ın elçisi buyurdu: "Senin baban Huzâfe'dir." Bir diğeri de ayağa kalkarak, "Ey Allah'ın elçisi! Her yıl üzerimize hac farz mı?" diye sordu. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Eğer 'evet' deseydim, farz olurdu; farz olsaydı da buna güç yetiremezdiniz, güç yetiremediğinizde ise azaba uğrardınız." Bunun üzerine Hz. Ömer b. Hattâb ayağa kalktı ve şöyle dedi: "Allah'tan Rab olarak, İslâm'dan din olarak, Muhammed'den peygamber olarak razı olduk. Ey Allah'ın elçisi! Biz henüz câhiliye döneminden yeni kurtulmuş kimseleriz. Ayıplarımızı açığa çıkarma, iç dünyamızın sırlarını ifşa etme. Bizi affet ki Allah da seni affetsin." Bunun üzerine Hz. Peygamber'in öfkesi dindi, içi ferahladı. Sonra duvara yönelerek şöyle buyurdu: "Bugünkü gibi hayrın ve şerrin bir arada bulunduğu bir gün görmedim. Şu duvarın hemen ardında cennetle cehennemi gördüm."

Ebû Süfyân rivayetinde yer alıp diğer rivayetlerde yer almayan iki husus dikkatleri çekmektedir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'in, kızgın bir şekilde sahabenin yanına gitmesi, ikincisi de sahâbenin Hz. Peygamber'le beraber Cibril'in olduğunu düşünmelerini içeren bilgidir. Hadiste geçen (ونحن نرى أن معه جبريل) "Onunla Cebrâil'in olduğunu görmekteyiz." anlamına gelen ifadeyi muhafazakâr bir üslupla "Onunla Cebrâil'in de olduğunu düşündük." şeklinde tercüme edilmiştir.

Ebû Süfyân rivayetlerinde "Benim babam kim?" sorusunu Hz. Peygamber'e soran kişinin adı sarahaten zikredilmemiştir. İbn Ebû Şeybe'nin rivayetinde Hz. Peygamber'in soruyu soran kişiye, babasının adının "Huzâfe" olduğunu söylediği; Bezzâr'ın rivayetlerinde ise Hz. Peygamber'in, soru soran kişiyi, isim zikretmeksizin toplumda bilinen babasına nispet ettiği belirtilmiştir. Hac ibadeti ile ilgili sorunun sorulması Bezzâr'ın rivayetinde yer almamaktadır. Bezzâr'ın rivayetinde yukarıdaki hadisin, Enes'ten birçok tarikle rivayet edildiği ancak söz konusu farklılıkların sadece bu hadiste zikredildiği ifade edilmiştir.

Enes b. Mâlik'ten rivayette bulunan ve sika, sadûk, leyse bihi be's, lâ şey' olarak değerlendirilen Ebû Süfyân Talha b. Nâfi',[11] mürsel rivayetleri bulunup[12] tedlis yapmakla meşhurdur.[13]

2.1.3. Katâde b. Diâme (ö. 117/735) rivayeti

Katâde tarikiyle yapılan rivayetler, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)[14], Buhârî (ö. 256/870)[15], Müslim (ö. 261/875)[16] ve Bezzâr'da (ö. 292/905)[17] yer almaktadır. Kronolojik olarak ilk olarak Ahmed b. Hanbel'de geçmektedir.

[10] Ebûbekir Ahmed Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 14/57.

[11] Yûsuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 13/440.

[12] Moğultay b. Kılıç, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Muhammed Osmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 4/201.

[13] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalâni, *Ta'rifü ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*, thk. Âsım b. Abdullah el-Kureyûtî (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1983), 39.

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: سَأَلَ النَّاسُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم حَتَّى أَحْفَوْهُ بِالْمَسْأَلَةِ، فَصَعِدَ الْمِنْبَرَ ذَاتَ يَوْمٍ، فَقَالَ: (لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا بَيَّنْتُهُ لَكُمْ.) قَالَ أَنَسٌ: فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ يَمِينًا وَشِمَالًا، فَإِذَا كُلُّ إِنْسَانٍ لَافٌّ رَأْسَهُ فِي ثَوْبِهِ يَبْكِي. قَالَ: وَأَنْشَأَ رَجُلٌ كَانَ إِذَا لَاحَى، يُدْعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَبِي؟ قَالَ: (أَبُوكَ حُذَافَةُ)، قَالَ أَبُو عَامِرٍ: وَأَحْسَبُهُ قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، فِي الْجَنَّةِ أَنَا أَوْ فِي النَّارِ؟ قَالَ: (فِي النَّارِ)، قَالَ: ثُمَّ أَنْشَأَ عُمَرُ فَقَالَ: رَضِينَا بِاللهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا، نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ شَرِّ الْفِتَنِ. قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: (مَا رَأَيْتُ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كَالْيَوْمِ قَطُّ، إِنَّهُ صُوِّرَتِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ حَتَّى رَأَيْتُهُمَا دُونَ الْحَائِطِ.)

Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre insanlar ısrarlarıyla Allah Resûlün'ü bunaltacak kadar çok şey sordular. Bunun üzerine Hz. Peygamber minbere çıktı ve "Ne sorarsanız onu size açıklayacağım" buyurdu. Enes: "Sağıma ve soluma baktım herkes başını elbisesine bürümüş ağlıyordu." Devamla: "Ne zaman konuşsa babasından başkasına nispet edilen bir adam konuşmaya başlayarak şöyle sordu: "Ey Allah'ın elçisi benim babam kim?" Hz. Peygamber: "Senin baban Huzâfe'dir." buyurdu. Ebû Âmir, ravinin, rivayete şunları eklediğini sandığını söylemektedir: "Bir adam cennette miyim yoksa cehennemde mi?" dedi. Hz. Peygamber, "Cehennemde" dedi. Sonra Ömer kalkıp şöyle dedi: "Rab olarak Allah'a, din olarak İslam'a, elçi olarak Muhammed Mustafa'ya rıza gösterdik. Fitnelerin kötülüğünden Allah'a sığınırız." Hz. Peygamber, "Ben hayır ve şerde asla bugünün benzerini görmemiştim. Cennet ve cehennem bana gösterilmiş ve o ikisini şu duvarın önünde görmüştüm."

Yukarıda zikredilen Ebû Âmir'e ait söz sadece Ahmed b. Hanbel'in, Abdülmelik b. Amr'ın Hişâm'dan naklettiği rivayette yer almaktadır. Geri kalan rivayetlerde bu ifadelere yer verilmemiştir.

Ahmed b. Hanbel'in, Ravh (haddesenâ)> Hişâm b. Ebû Abdillah (an)> Katâde senedinde ve Buhârî'nin, aynı senedle Muâz b. Fedâle'den yaptığı rivayette Katâde'nin, "Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın."[18] ayeti sorulduğunda bu hadisi zikrettiğine dair bir bilgi verilmiştir. Bezzârın verdiği bilgiye göre ise Katâde bu hadis zikredildiğinde yukarıdaki ayeti okurmuş.

Bezzâr'ın, Muhammed b. Müsenna (haddesenâ)> Muhammed b. Ca'fer (haddesenâ)> Şu'be (semi'tü)> Katâde (an)> Enes b. Mâlik rivayetinde soru soran kişinin adının Hârice olduğu belirtilmişse de bu bilgi doğru değildir.

Katâde'nin rivayetlerinde "Benim babam kim?" sorusunu Hz. Peygamber'e soran kişinin, babasından gayrısına nisbet edildiğine yer verilmektedir. Bundan Abdullah'ın genetik babasının kim olduğunu öğrenmek için Hz. Peygamber'e soyunun sübutu için sorduğu anlaşılmaktadır.

2.1.4. Mûsâ b. Enes b. Mâlik (ö. 100'den sonra) rivayeti

Mûsâ b. Enes tarikiyle yapılan rivayetler şu kaynaklarda yer almaktadır: Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)[19], Buhârî (ö. 256/870)[20], Müslim (ö. 261/875),[21] Tirmizî (ö. 279/892)[22] ve Bezzâr (ö. 292/905).[23] Ahmed b. Hanbel'in rivayeti şu şekildedir:

حَدَّثَنَا رَوْحٌ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مُوسَى بْنُ أَنَسٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَبِي؟ قَالَ: (أَبُوكَ فُلَانٌ) فَنَزَلَتْ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ} إِلَى تَمَامِ الْآيَةِ.

[14] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/206; 21/245, 246.
[15] Buhârî, Fiten, 15.
[16] Müslim, Fedâil, 137.
[17] Bezzâr, *el-Müsned*, 13/369, 370.
[18] el-Mâide 5/101.
[19] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/395.
[20] Buhârî, el-İ'tisâm, 3.
[21] Müslim, Fedâil, 134, 135.
[22] Ebû Îsâ Tirmizî, *el-Câmiü's-Sahîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), Tefsîr, 6.
[23] Bezzâr, *el-Müsned*, 13/490.

Enes b. Mâlik'in rivayetine göre bir adam "Ey Allah'ın Resûlü benim babam kim?" diye sordu. Hz. Peygamber de "Senin baban falanca kişidir." diye cevap verdi. Bunun üzerine "Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın."[24] ayeti nazil oldu.

Mezkûr rivayet Ravh tarikiyle Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim Tirmizî ve Bezzâr tarafından; Nadr b. Şümeyl tarikiyle de Müslim ve Bezzâr tarafından tahric edilmiştir. Nadr b. Şumeyl tarikiyle nakledilen rivayette, diğer rivayetlerde bulunmayan "Eğer benim bildiklerimi bilseydiniz, az güler çok ağlardınız." ziyadesi yer almaktadır."

Bezzâr bu hadisin sadece "Nadr b. Şumeyl ve Rahv b. Ubade > (an) Şu'be > Mûsâ b. Enes > Enes b. Mâlik" tarikleriyle rivayet edildiğini ifade etmiştir.[25] Hadisin birkaç isnatla rivayet edildiğine dikkat çeken Tirmizî, rivayetin sıhhat şartını taşıdığını ve tariklerinden birinin garîb olduğunu (هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ) ifadeleriyle dillendirmiştir. Buna göre hadis birkaç isnadla rivayet edilmesiyle hasen, sıhhat şartını taşımasıyla sahih, isnadlarından birinin garîb olması sebebiyle garîb olarak nitelendirilmiştir.[26]

2.1.5. Humeyd b. Ebî Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760) rivayeti

Humeyd tarikiyle yapılan rivayetler, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)[27] ve İbn Ebû Âsım (ö. 287/900)[28] tarafından tahric edilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde şu bilgilere yer verilmiştir:

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: (لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا حَدَّثْتُكُمْ.) قَالَ: فَقَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ حُذَافَةَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَبِي؟ قَالَ: (أَبُوكَ حُذَافَةُ.) فَقَالَتْ أُمُّهُ: مَا أَرَدْتَ إِلَى هَذَا؟ قَالَ: أَرَدْتُ أَنْ أَسْتَرِيحَ. قَالَ: وَكَانَ يُقَالُ فِيهِ. قَالَ حُمَيْدٌ: وَأَحْسَبُ هَذَا عَنْ أَنَسٍ. قَالَ: فَغَضِبَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم. فَقَالَ عُمَرُ: رَضِينَا بِاللهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم نَبِيًّا، نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ غَضَبِ اللهِ وَغَضَبِ رَسُولِهِ.

Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber: "Kıyamet gününe kadar olacaklardan ne sorarsanız sorun, mutlaka onu size haber veririm" buyurdu. Bunun üzerine Abdullah b. Huzâfe şöyle dedi: "Ey Allah'ın Resûlü benim babam kimdir?" Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Senin babam Huzâfe'dir." Abdullah'ın annesi oğlu Abdullah'a "Böyle bir soru sormakla ne murad ettin?" diye sordu. Abdullah: "Müsterih olmak için sordum." dedi. Nitekim Abdullah'ın nesebi hakkında birtakım şüpheler söylenegelirdi. Rivayetin bu kısmı hakkında Humeyd, bu ifadenin Enes'ten rivayet edildiğini sandığını söylemiştir. Bu soru üzerine Hz. Peygamber öfkelendi. Hz. Ömer de ayağa kalkarak: "Rab olarak Allah'tan, din olarak İslâm'dan ve peygamber olarak da Muhammed'den razı olduk. Allah'ın gazabından ve Resûlü'nün gazabından Allah'a sığınırız." dedi. İbn Ebû Âsım rivayetinde ise Hz. Ömer'e atfedilen kısım yer almamaktadır.

2.1.6. Sâbit b. Eslem Ebû Muhammed el-Benânî (ö. 120/737) rivayeti

Sâbit b. Eslem tarikiyle yapılan rivayet sadece Ahmed b. Hanbel'de (ö. 241/855)[29] yer almaktadır.

حَدَّثَنَا مُؤَمَّلٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، أَخْبَرَنَا ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ لِأَصْحَابِهِ: (سَلُونِي.) فَقَامَ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ أَبِي؟ قَالَ: (أَبُوكَ حُذَافَةُ.) لِلَّذِي كَانَ يُنْسَبُ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ لَهُ أُمُّهُ: يَا بُنَيَّ، لَقَدْ قُمْتَ بِأُمِّكَ مَقَامًا عَظِيمًا. قَالَ: أَرَدْتُ أَنْ أُبَرِّئَ صَدْرِي مِمَّا كَانَ يُقَالُ. وَقَدْ كَانَ يُقَالُ فِيهِ.

Enes b. Mâlik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber ashabına: "Bana soru sorun." demiş. Bunun üzerine bir adam kalktı ve: "Ey Allah'ın Resûlü benim babam kimdir?" diye sordu. Hz. Peygamber de halk arasında bilinen babasına nispetle: "Senin baban Huzâfe'dir." buyurdu. Bunun üzerine annesi ona

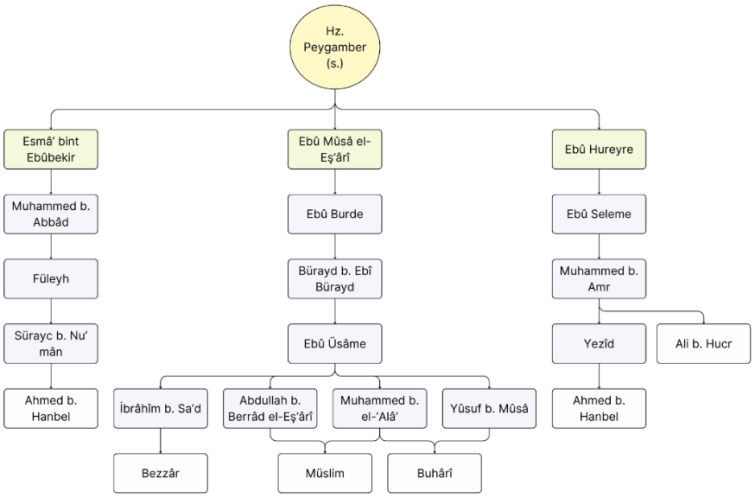
[24] el-Mâide 5/101.
[25] Bezzâr, *el-Müsned*, 13/490.
[26] Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2024), 199.
[27] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/101, 102.
[28] Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî İbn Ebû Âsım, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed (Riyad: Dârü'r-Râye, 1411), 2/115.
[29] Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 20/183, 184.

şöyle dedi: "Ey oğlum! Anneni çok ağır bir duruma düşürdün." Adam da şöyle cevap verdi: "Hakkımda söylenen sözlerden içimi ferahlatmak istedim." Ravi, soruyu soran kişinin soyu hakkında birtakım dedikoduların yayıldığını söylemektedir.

Bu rivayet, senedde yer alan Müemmel b. İsmâil'in kötü hafızası sebebiyle zayıftır. Sika olarak nitelense de rivayetlerinde çok hata yaptığı belirtilmiştir.[30]

2.2. Diğer Sahâbîler Tarikiyle Yapılan Rivayetler

Burada geri kalan sahâbenin rivayetlerine yer verilecektir. En çok sened ağına sahip olan Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), Ebû Hüreyre (ö. 58/678) sonra da Esmâ bint Ebû Bekr'in (ö. 73/692) rivayetlerine yer verilecektir. Rivayetlerin sened şeması şu şekildedir:



Şekil 2. *Ebû Hureyre, Ebû Mûsa el-Eş'arî ve Esmâ' Rivâyetlerinin İsnad Şeması*

2.2.1. Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63) rivayetleri

Rivayet kronolojik olarak şu eserlerde yer almaktadır: Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarikiyle yapılan rivayeti Buhârî (ö. 256/870),[31] Müslim (ö. 261/875)[32] ve Bezzâr (ö. 292/905).[33] Üç rivayet de küçük bazı farklar içermekle birlikte muhteva olarak aynı metne sahiptir. Buhârî'deki metin şu şekildedir:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ بُرَيْدٍ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: سُئِلَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم عَنْ أَشْيَاءَ كَرِهَهَا، فَلَمَّا أُكْثِرَ عَلَيْهِ غَضِبَ، ثُمَّ قَالَ لِلنَّاسِ: (سَلُونِي عَمَّا شِئْتُمْ). قَالَ رَجُلٌ: مَنْ أَبِي؟ قَالَ: (أَبُوكَ حُذَافَةُ). فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ: مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ: (أَبُوكَ سَالِمٌ مَوْلَى شَيْبَةَ). فَلَمَّا رَأَى عُمَرُ مَا فِي وَجْهِهِ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا نَتُوبُ إِلَى اللَّهِ عز وجل.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî şöyle demiştir: Hz. Peygamber'e hoşlanmadığı birtakım sorular sorulmuştu. Çok fazla ısrar ettikleri için kızdı ve "Tamam hadi sorun" buyurdu. Bir adam kalktı ve "Ey Allah'ın Resûlü! Benim babam kim?" diye sordu. Hz. Peygamber "Senin baban Huzâfe'dir." buyurdu. Sonra başka birisi kalktı ve "Ey Allah'ın Resûlü! Benim babam kimdir?" diye sordu. Hz. Peygamber "Senin baban Şeybe'nin azatlısı Sâlim'dir." buyurdu. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in yüzündeki öfkeyi göründe "Biz Allah'a tövbe ederiz." dedi.

Bezzâr'ın rivayetinde Hz. Ömer'in yukarıdaki sözüne ek olarak: "Rab olarak Allah'tan, Peygamber olarak senden razı olduk" ifadelerine de yer verilmiştir. Bezzâr'ın bu rivayetinin, sadece Ebû Mûsâ tarafından nakledildiğine işaret etmiştir. [34]

[30] Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-ta'dîl (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1952), 8/374.
[31] Buhârî, İlim, 28; İ'tisâm, 3.
[32] Müslim, Fedâil, 138.
[33] Bezzâr, *el-Müsned*, 8/146.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî rivayetinde diğer rivayetlerde değinilmeyen şu ziyade vardır. Abdullah b. Huzâfe'den sonra isim zikredilmeksizin bir başka adamın da Hz. Peygamber'e "Benim babam kim?" sorusunu yönelttiğinden söz edilmektedir.

Bezzâr'ın, Muhammed b. Müsenna (haddesenâ)> Muhammed b. Ca'fer (haddesenâ)> Şu'be (semi'tü)> Katâde (an)> Enes b. Mâlik rivayetinde soru soran kişinin adının Hârice olduğu belirtilmişse de bu bilgi diğer rivayetlerde geçen malumatlarla çelişmektedir.

2.2.3. Ebû Hüreyre (ö. 58/678) rivayeti

Ebû Hureyre tarikiyle yapılan rivayet şu kaynaklarda yer almaktadır: Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)[35] ve Ali b. Hucr (ö. 244/858-59).[36] Ali b. Hucr rivayeti, tabiîn neslinden olan Ebû Seleme, Ebû Hureyre'yi atlayarak rivayeti Hz. Peygamber'e ref' etmiştir. Mürsel olan bu ve Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerinin muhtevası aynıdır.

حَدَّثَنَا يَزِيدُ، أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: (إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكُمْ بِهِ) فَقَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ حُذَافَةَ: مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: (أَبُوكَ حُذَافَةُ بْنُ قَيْسٍ). فَرَجَعَ إِلَى أُمِّهِ، فَقَالَتْ: وَيْحَكَ، مَا حَمَلَكَ عَلَى الَّذِي صَنَعْتَ؟! فَقَدْ كُنَّا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ، وَأَهْلَ أَعْمَالٍ قَبِيحَةٍ. فَقَالَ لَهَا: إِنْ كُنْتُ لَأُحِبُّ أَنْ أَعْلَمَ مَنْ أَبِي، مَنْ كَانَ مِنَ النَّاسِ.

Ebû Hureyre'den yapılan rivayete göre Hz. Peygamber, "Sizden önceki ümmetler, çok soru sordukları ve peygamberlerine muhalefet ettikleri için helak olmuşlardır. Bana her ne sorarsanız size ondan haber veririm." buyurdu. Bunun üzerine Abdullah b. Huzafe "Ey Allah'ın elçisi, benim babam kim?" diye sordu. Hz. Peygamber de "Senin baban Huzâfe b. Kays'tır." dedi. Abdullah'ın annesi de oğluna şöyle dedi: "Yazıklar olsun neden böyle bir şey yaptın? Biz cahiliye dönemi ehliydik ve çirkin fiiller yapardık." dedi. Abdullah da annesine "Ben babamın kim olduğunu öğrenmek istedim." dedi.

Rivayetin senedi incelendiğinde senedin problemli olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim senedde yer alan Abdullah b. Amr b. Alkame b. Vakkâs (ö. 144/762) sika, sâlihu'l-hadîs,[37] leyse bihî be's[38] sadûk ve evhâmlı olarak nitelenmiştir.[39]

2.2.4. Esmâ bint Ebû Bekir es-Sıddîk (ö. 73/692) rivayeti

Esmâ bint Ebû Bekir tarikiyle yapılan rivayeti sadece Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)[40] tahric etmiştir. Uzun bir metne sahip olan rivayetin mefhumu şu şekildedir:

Esmâ bint Ebû Bekir'in rivayetine göre Hz. Peygamber zamanında güneş tutulmuştu. Herkes telaş içindeydi... Hz. Peygamber, insanlara kıyamı ve rükûsu uzun süren bir namaz kıldırıyordu. Daha sonra Hz. Peygamber selam vererek namazdan ayrıldı, artık güneş görünmüştü. Minbere çıkarak şöyle dedi: "Ey insanlar! Güneş ve ay Allah'ın ayetlerinden iki ayettir. Bunlar hiçbir kimsenin ölümü veya doğumu için tutulmazlar. Tutulmaya şahit olduğunuzda hemen namaz kılın, sadaka verin ve Allah'ı anın. Ey insanlar! Şu makamımda daha önce görmediğim hiçbir şey kalmadı. Kabirlerinizde sorguya çekildiğiniz bana gösterildi… Ayrıca yetmiş bin kişinin dolunay gibi parlak bir surette cennette girdikleri bana gösterildi." Bunun üzerine bir adam kalktı ve şöyle dedi: "Allah'ın beni onlardan kılması için dua eder misin." Hz. Peygamber de "Allahım onu onlardan eyle" diye dua etti. Sonra şöyle buyurdu: "Ey insanlar! (Minberden ininceye kadar) bana bir mesele hakkına sorduğunuzda mutlaka onun hakkında size haber

[34] Bezzâr, *el-Müsned*, 8/146.
[35] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/314.
[36] Ebû İshâk İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî, *Hadîsü Alî b. Hucr es-Sa'dî an İsmâîl b. Ca'fer el-Medenî*, thk. Ömer b. Refûd b. Rafîd es-Süfyânî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998), 299.
[37] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/210.
[38] Şemsüddîn Ebû Abdullah Zehebî, *el-Kâşif fî Ma'rifet-i Men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*, thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb (Cidde: Dârü'l-Kıble, 1992), 2/207.
[39] İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbi't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1986), 499.
[40] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/543.

veririm." dedi. Bunun üzerine bir adam kalktı ve "Benim babam kim" dedi. Hz. Peygamber de "Senin baban, (insanların seni ona nispet ettikleri) falan kişidir." dedi.

Böylece Hz. Peygamber, soruyu soran kişiyi toplumda bilinen babası kimse ona nispet etmiştir.

Esmâ bint Ebû Bekir'in rivayetinde yer alan İbn Füleyh'i (ö. 197/813) İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde zikretse de[41] sika değildir.[42] Hakkındaki olumsuz kanaatlerden dolayı teferrüd ettiği rivayetleri kabul edilmeyen biridir.[43] Nitekim bu rivayette İbn Füleyh teferrüd etmiştir. Senedde yer alan bir diğer râvî olan Muhammed b. Abbad'ın Esmâ' bint Ebû Bekir'den semaı tespit edilmemiştir.[44] Bu çerçevede söz konusu rivayet sahih olarak değerlendirilemez.

3. Metin inşası

Bir bütünün parçaları gibi bir konudaki farklı hadis metinlerini bir araya getirerek ortak bir metne ulaşma çabası olarak tanımlanan ortak bir metin inşâ etmek, erken dönemlerden itibaren kullanılan bir yöntemdir.[45] Telfîku'l-hadîs olarak adlandırılan bu yöntemle; aynı konuda farklı muhtevalar içeren hadisler birleştirilerek tek bir metinmiş gibi rivayet edilmektedir.[46]

Tüm rivayetlerin üzerinde durduğu ortak anlam, hadisin özünü teşkil etmektedir. Geri kalan ayrıntılar ise bu ortak anlam etrafında şekillenmektedir. Ayrıntıların bir kısmı hadisin, diğer ravilerin hıfzedemedikleri ya da muttali olamadıkları bir cüz'ü olabileceği gibi sikâ ravilerin ziyâdeleri ya da rivayetleri birleştirmeleri de olabilir. Farklı hadis metinlerinde değinilen ifadeler bir araya getirilerek ortak bir metnin ortaya çıkarılması mümkündür. Nitekim her bir sahih senedli rivayet, bütüne götüren bir cüz'ün vazifesini görmektedir.

Burada ise "Benim babam kim?" rivayetinde farklı tarik ve metinlere sahip rivayetler bir araya getirilerek hadis metinlerinde yer alan ortak anlam üzerinden hareketle bir metin inşa edilecektir.

Rivayet metinlerinde yer alan cümlelere bazı kodlar yüklemek suretiyle ortak metni ortaya çıkarabilmek için bir nitel araştırmalar programı olan MAXQDA[47] yazılımından istifade edilmiştir. Bunun için de adı geçen programın "iki vaka modeli" modülü kullanılmıştır. Adından da anlaşıldığı üzere bu yazılım, yalnız iki vakıanın karşılaştırılmasına imkan tanımaktadır. Bununla beraber program, manuel veri düzeltme imkanı da sunmaktadır. Yalnız iki hadis metnini görsele çevirme fırsatı vermekle birlikte titiz bir araştırma ve gözlemle program aracılığıyla, manuel olarak veri girişlerini düzeltme şansı bulunmaktadır.

Rivayet ağının çeşitliliği ve çokluğu sebebiyle Enes b. Mâlik'ten menkûl metinler sol tarafta, diğer sahâbeden nakledilen metinler ise sağ tarafta yer almaktadır. Ortada yer alan kodlar ise ortak metne işaret etmektedir. Görselde yer alan her bir kod yaklaşık olarak rivayet metinlerinde zikredilen ve aynı anlamı taşıyan bir cümleye denk düşmektedir. Manuel olarak düzeltildiğinden böyle bir taksim, verilerin doğruluk oranını artırmaktadır. Rivayetler karşılaştırıldığında şöyle bir görsel kaşımıza çıkmaktadır:

---

[41] Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabâd: Dâiretü'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1973), 7/440.

[42] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/300.

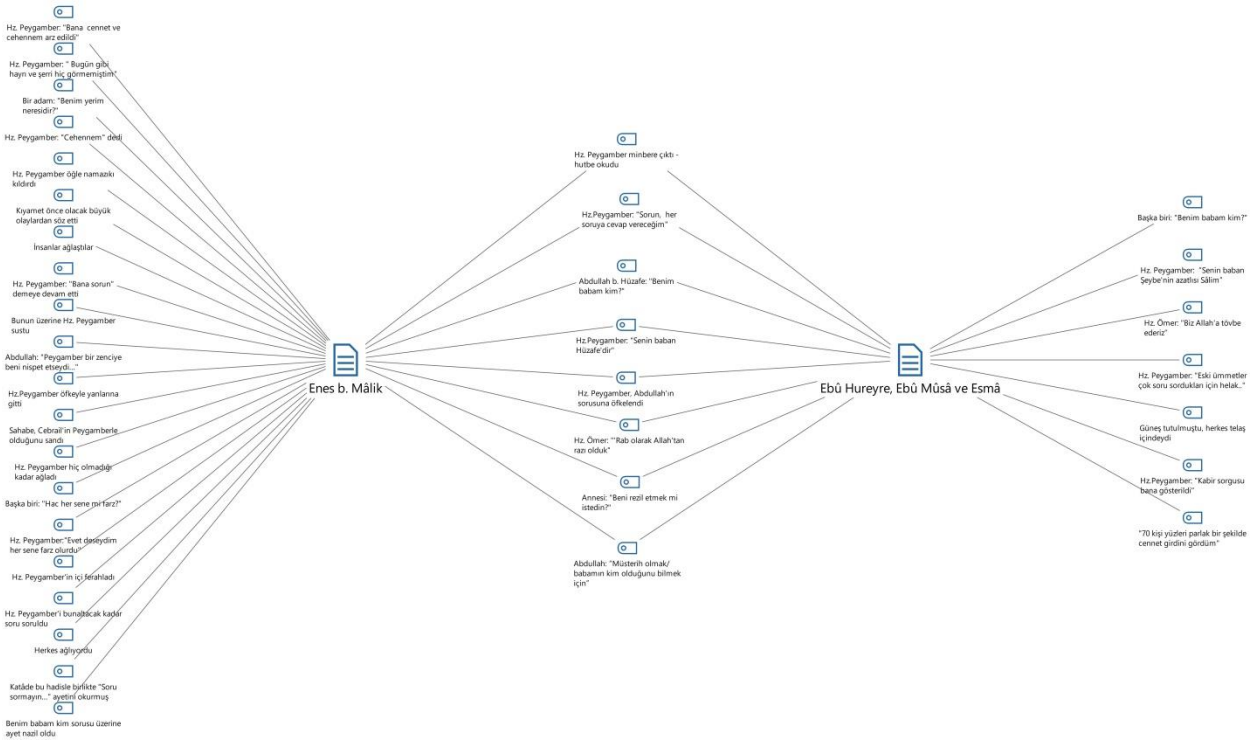
[43] Şemsüddîn Ebû Abdullah Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 7/351-355.

[44] İbn Hacer el-Askalânî, Tehzîbü't-tehzîb (Dubai: Cemiyyetü Dâri'l-Birr, 2021), 10/668-669.

[45] Ebru Adıyaman, "Turtûşî'nin Ahlâku'n-Nebî İsimli Eserinde Ortak Metin İnşâsı", *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2023/2 (2023), 327.

[46] Geniş bilgi için bk. Selçuk Coşkun, "Metin İnşâsının Teorik ve Uygulamadaki Bazı Problemleri Üzerine", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 79.

[47] MAXQDA, araştırmacıların nitel ve nicel verileri analiz etmelerine olanak tanıyan gelişmiş bir veri analizi yazılımıdır. Sosyal bilimler, psikoloji, eğitim, pazar araştırması, sağlık bilimleri ve daha birçok alanda kullanılmaktadır. Kodlama, içerik analizi, tematik analiz, metin madenciliği, görselleştirme ve raporlama gibi süreçleri kolaylaştırır. MAXQDA, araştırma süreçlerini hızlandırır ve veri analizinde yüksek verimlilik sağlar. Ayrıca karma yöntem araştırmaları için hem nitel hem de nicel verilerin entegre bir şekilde analiz edilmesini mümkün kılar. Geniş bilgi için bk. "MAXQUDA" (Erişim 08 Ağustos 2025) https://www.enorm.com.tr/maxqda.



Şekil 3. *Rivayetlerin Karşılaştırılması*

Yukarıdaki görselde de görüldüğü üzere ortak anlama götüren kodlardan hareketle şöyle bir metin ortaya çıkar:

Hoşlanmadığı birtakım sorular sorulması üzerine Hz. Peygamber, minbere çıktı, hutbe okudu ve "Ne sorarsanız cevap veririm." buyurdu. Abdullah b. Huzâfe'nin: "Benim babam kim?" diye sorması üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.): "Senin baban Huzâfe b. Kays'tır." dedi. Ancak Hz. Peygamber bu sorunun sorulmasından hoşlanmadı. Bunu fark eden Hz. Ömer: "Ey Allah'ın Resûlü biz rab olarak Allah'tan, din olarak İslam'dan, peygamber olarak da Hz. Muhammed'den razı olduk." dedi. Bu soruya öfkelenen annesi de oğluna: "Ne yapmaya çalışıyorsun, beni rezil mi etmek istiyorsun." dedi. Annesinin bu tepkisine Abdullah şöyle söyledi: "Babamın kim olduğu konusunda müsterih olmak istedim."

Hadis disiplininde rivayetler değerlendirilirken, kronolojik olarak en eski hadis müdevvenatı esas alınarak, ziyadetü's-sikât başta olmak üzere ravi tasarrufları tespit edilmeye çalışılmaktadır. İlk hadis metninden hareket edilerek tenkit ve tahlil neticesinde bir karara ulaşılmaya çalışılmaktadır. "Benim babam kim?" rivayetleri içerisinde en eski rivayet, Ma'mer b. Râşid'in *Musannef*'inde geçmektedir. Yukarıdaki görselden hareketle ulaşılan ortak metinle Ma'mer'in rivayeti karşılaştırıldığında muhteva olarak ortak bir anlam katmanına sahip olduğu görülmektedir. Ancak bu karşılaştırma diğer rivayetlerin zayıf veya uydurma olduğunu göstermez. Kimi zaman bu rivayetler tamamlayıcı bir unsur görevi görmektedir.

4. Anlam ve Yorum: Şerh Edebiyatındaki Yansımalar

Cahiliye devrinde sıkça görülen, kadının birden fazla erkekle ilişki kurduğu ve fıtrata aykırı nitelikteki evliliklerden dolayı bazı kimselerin nesebinin kaybolduğu belirtilmektedir. Hz. Aişe rivayetinde de geçtiği üzere böyle bir ilişkiden ötürü hamile kaldığında kadın, doğurduğu çocuğu istediği kişiye nispet ederek onun ailesine ilhak ederdi.[48] Arap toplumunda statüsü yüksek birine nispet edildiğinde çocuğun

[48] Buhârî, Nikâh, 37.

da statüsü yükselmiş olurdu. Düşük statülü birine nispet edilen çocuk ise hayatı boyunca rezilliğe maruz kalacağından annesi onu yüksek statülü birine nispet etmeyi tercih ederdi.[49]

Makaleye konu olan rivayet, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) tarafından tahric edilmediği için hadis edebiyatında "ilk şerh" özelliğine sahip Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Meâlimü's-Sünen*'inde[50] herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir.

Buhârî şârihlerinden İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) yorumuna göre, adı geçen şahıslar, neseplerinin sübutu konusunda muhtemelen birtakım şüpheler taşıdıkları ya da başka bir babaya nispet edildikleri için Hz. Peygamber'e "Benim babam kim?" sorusu yöneltmişlerdir.[51] Müslim şârihi Kurtubî de (ö. 656/1258) Hz. Peygamber'e babasının kim olduğunu soran kişi, biyolojik babasının kim olduğunu sorarak cahiliye döneminin kendisine yüklediği ya da izafe ettiği noksanlığı ve rezilliği kaldırmak istediğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber de soru soranların gerçek babalarının, kim olduğunu söyleyerek onlardan bu utancı kaldırmış olmaktadır. Böylece neseplerinin aslı öğrenilmiş, cahiliye döneminin üzerlerine örtmüş olduğu utanç perdesi kaldırılmıştır.[52] Müslim şârihi Nevevî (ö. 676/1277) ve Buhârî şârihlerinden Kirmânî (ö. 786/1384) Hz. Peygamber'e böyle bir sualin sorulmasının altında, bazı kimselerin, câhiliye âdetlerinden olan soy-sop ile alay ve nesep tahkirinde bulunarak onun nesebine dil uzatmalarının yattığını ifade etmektedirler.[53] Aynı düşünceleri paylaşan Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî (ö. 831/1428) Buhârî'ye dair yazmış olduğu şerhte bazı kişilerin onun soyuna dair şüphe uyandırdıklarına ve onu, babasından başka birine nispet ettiklerine yer vermektedir.[54] Yine Buhârî şârihlerinden Bedreddin Aynî (ö. 855/1451) de bu zatın, biriyle tartışmaya girdiğinde, câhiliye âdeti üzere, babasından başka birine nispet edildiğini ileri sürmektedir.[55]

Yukarıda görüldüğü üzere şerh edebiyatında, cahiliye döneminde cârî olan çarpık ilişkiler neticesinde biyolojik babalarını bilmeyen bazı kişilerin, risalet görevini üstlendikten sonra Hz. Peygamber'e neseplerinin sübutu hususunda birtakım sorular sordukları şeklinde yorumlanmıştır. Konuya dair değerlendirmelere geçmeden önce rivayetlerde "Benim babam kim?" sorusunu soranlar hakkında bilgi vermek konuya açıklık getirecektir.

Rivayetlerde, Hz. Peygamber'e "Benim babam kim?" sorusunu yönelten iki kişiden söz edilmektedir. Bunlardan birincisi Abdullah b. Huzâfe, ikincisi ise rivayette "Şeybe'nin azatlısı Sâlim"in oğlu olarak deklere edilen ancak adı zikredilmeyen şahıstır.[56] Abdullah b. Huzâfe'nin adı hemen hemen tüm rivayetlerde geçerken bu şahsın yer aldığı hadis, babası Sâlim'e nisbetle sadece Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarikiyle yapılan rivayetlerde yer almaktadır.[57]

a) Sa'd b. Sâlim: İlk defa Endülüslü Muhaddis İbn Abdülber (ö. 463/1071), *et-Temhîd* adlı eserinde bu kişinin adının (سعد مولى شيبة بن ربيعة) "Şeybe b. Rabîa'nın azatlısı Sa'd" olduğunu söylemiştir.[58] İbn

[49] Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîs-ı kitâb-i Müslim*, thk. Muhyiddîn Dîb Mîstû vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996), 6/161-162.

[50] Salih Karacabey, "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/489-491.

[51] Ebü'l-Hasan İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 1/171.

[52] Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/161-162.

[53] Ebû Zekeriyya Yahya Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1972), 15/114; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1401), 2/84.

[54] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim el-Birmâvî, *el-Lâmi'u's-sabîh bi şerhi'l-Câmi'i's-sahîh* (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 2/13.

[55] Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn Aynî, *'Umdetü'l-kārî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 22/311.

[56] Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi Buhârî*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 1/187.

[57] Buhârî, *es-Sahîh*, İlim, 28; İ'tisâm, 3; Müslim, *es-Sahîh*, Fedâil, 138; Bezzâr, *el-Müsned*, 8/146.

[58] İbn Abdülber'in rivayetinde (وقام سعدٌ مولى شيبة فقال: مَن أنا يا رسولَ الله؟ قال: "أنتَ سعدٌ مولَى شيبةَ بنِ ربيعة".) şeklinde bir bilgiye yer verilmektedir. Ancak bu formda herhangi bir rivayete ulaşamadık. Bk. İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta'-ı mine'l-meânî ve'l-esânîd fî Hadîs-i Resûlillah*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017), 13/529.

Abdülber, adı geçen eserinde, Süheyl b. Ebî Sâlih'in rivayet zincirinde Sa'd b. Sâlim'i anmış; fakat sahâbe biyografisine dair yazığı *el-İstî'âb* adlı eserinde ondan söz etmemiştir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), şârihlerden hiçbirinin ondan söz etmediğini, mübhemât hakkında eser telif edenler dahil, sahâbe isimlerinin yer aldığı biyografik eser kaleme alanların dahi onu tanımadıklarını söylese de[59] kendisinden önce Birmâvî (ö. 831/1428) Buhârî şerhinde, sahâbe tabakası içerisinde ismi açıkça anılmamış olsa da Sa'd b. Sâlim'in sahâbî olduğunu söylemiştir.[60] Suyûtî'nin matbu eserinde bu şahsın ismi Saîd b. Sâlim olarak yazılmışsa da bunun baskı hatası olması muhtemeldir.[61]

Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) konuyla ilgili olarak "Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın."[62] ayetinin tefsirinde yer verdiği bir rivayette, Abdullah b. Huzâfe'den sonra Abdü'd-Dâr kabilesinden bir adamın ayağa kalkarak "Ey Allah'ın elçisi! Benim babam kim?" sorusunu sorduğu, bunun üzerine Hz. Peygamber'in, onu bilinen babasından başka birine nispet ederek (أبوك سعد) "Senin baban Sa'd'dır." dediği zikredilmektedir.[63] İbn Hacer, verilen bu bilgiyi doğru kabul ederek, Abdullah b. Huzâfe'nin hilafına Hz. Peygamber'in Abdü'd-Dâr kabilesinden olan bu şahsı babasından başka birine nispet ettiğini söylemektedir.[64] Şinkîtî de muhtemelen İbn Hacer'den mülhemle, aynı düşüncelere yer vermiştir.[65] Ancak yapılan araştırmada Mukâtil b. Süleymân dışında söz konusu rivayete yer veren kimseye ulaşılmamıştır. Bu da rivayetin sıhhati konusunda birtakım şüpheleri beraberinde getirmektedir. Modern dönem şârihlerinden Hamza Muhammed Kâsım, aynı soruyu soran Abdü'd-Dâr kabilesinden olan bu şahsı, Hz. Peygamber'in, yukarıda yazılanların aksine, bilinen şer'î babasına nispet ettiğinden söz etmektedir.[66]

Şu hususa dikkat çekmekte fayda vardır: "Sa'd" ismi Mukatil b. Süleymân'ın rivayetinde soruyu soran kişinin babasının ismiyken, İbn Abdülber'in rivayetinde ise bizzat soru soran kişinin adı olarak geçmektedir.

b) Abdullah b. Huzâfe: Hz. Peygamber'e "Benim babam kim?" sorusunu yönelten ve ismi bazen sarâhaten bazen de mübhem olarak zikredilen ancak konuya dair tüm rivayetlerin merkezinde yer alan sahâbî Abdullah b. Huzâfe b. Kays'dir.[67] İslam'a erken girenlerden biri olan ve Ebû Huzâfe künyesiyle maruf sahâbî, ilk muhacirlerden biri olup ikinci Habeşistan hicretine katılmıştır. Hicretten sonra Medine'ye dönen Abdullah'ın, Bedir Savaşı'nda bulunup bulunmadığı konusunda ihtilâf vardır. Hz. Peygamber onu Kisra'ya elçi olarak göndermiştir.[68] Hz. Ömer döneminde Bizanslara esir düşen Abdullah, esaretten kurtulduktan sonra Hz. Osman döneminin son demlerinde Mısır'da vefat etmiştir.[69] Hakkında "Ey iman edenler! Allah'a, peygambere ve sizden olan ülü'l-emre itaat eden"[70] ayetinin nazil olduğu belirtilmiştir.[71] Hadis rivayetleri azdır. Medine ehlinden Mes'ûd b. Hakem, Ebû Seleme ve Süleyman b. Sinân; Kûfe ehli râvilerden ise Ebû Vâil ondan hadis rivayet etmiştir.[72] Müslim ondan bir hadis almış,

[59] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1/187.
[60] Birmâvî, *el-Lâmi'u's-sabîh*, 2/12.
[61] Abdurrahmân Celâleddîn es-Süyûtî, *et-Tevşîh şerhu'l-Câmi'is-Sahîh*, thk. Rıdvan Câmi Rıdvan (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1419), 1/267.
[62] el-Mâide 5/101.
[63] Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 1423), 1/508.
[64] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1/187.
[65] Muhammed b. Hıdır b. Seyyid Abdullah Şinkîtî, *Kevseru'l-me'âni'd-derârî fi keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 3/339.
[66] Hamza Muhammed Kâsım, *Menâru'l-kârî şerhu muhtasarı Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir el-Arnâûd (Dımaşk: Dâru'l-Beyân, 1990), 1/192.
[67] Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 4/176; Ebû Ömer Cemâlüddîn İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 3/888.
[68] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 4/177; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/889.
[69] İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/890. Bk. Ali Yardım, "Abdullah b. Huzâfe" (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/108.
[70] en-Nîsâ, 4/59.
[71] Buhârî, Tefsîr, 90; Müslim, İmâre, 31; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Cihâd 94; Tirmizî, *el-Câmiü's-Sahîh*, Cihâd 3; Ebû Abdurrahman Ahmed en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1406), Bey'at 28.
[72] İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/891.

diğer rivayetlerini Nesâî tahric etmiştir.[73] Enes b. Mâlik'in verdiği bilgiye göre Abdullah b. Huzâfe, ayıplanmış levm edilmiş ve babasından başka birine nisbet edildiğinden[74] gerçek babasının kim olduğunu öğrenmek için bu soruyu sorarak cahiliye döneminin ona yüklemiş olduğu utançtan kurtulmayı amaçlamıştır.

Rivayetlerde yer alan bazı ifadeler tartışmaya zemin hazırlamıştır. Hz. Peygamber'in, soru soranların babalarının kim olduğunu nasıl bildiği bunlardan biridir. Yorumlara göre Hz. Peygamber vahiy, nebevî feraset, kıyâfe,[75] istilhâk[76] yollarından biriyle soru soranların nesebini tayin etmiştir. Nitekim Kirmânî (ö. 786/1384) şayet "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Abdullah'ın, Huzâfe'nin oğlu olduğunu nerden bildiği sorulursa buna ya vahiy yoluyla yahut nebevî ferasetiyle veya kıyâfe ya da istilhak ile hüküm vererek bilmiştir, şeklinde cevap verilir." demektedir.[77] Birmâvî[78] ve Aynî[79] de benzer görüşlere yer vermişlerdir. Ebû Süfyân'nin, Enes b. Mâlik'e dayandırdığı rivayette (ونحن نرى أن معه جبريل) ifadesine yer verilmesi, Hz. Peygamber'e bu bilginin vahiyle bildirilmiş olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte araştırmaya konu olan rivayetlerde Hz. Peygamber'in, kıyametten ve kıyamet öncesi büyük olaylardan söz etmesi ve "Bana sorun! Vallahi ne sorarsanız mutlaka size haber vereceğim." şeklindeki beyanı O'nun (s.a.s.), "Benim babam kim?" sorusunu yöneltenlere, gerçek biyolojik babalarının kim olduğunu söylemiş olabileceğini akla getirmektedir. Bu perspektifle rivayetlere bakıldığında soru soranların babaları, onların hem biyolojik hem de hukuki babaları olmaktadır.

Rivayetlere fıkhî bakış açısıyla yaklaşıldığında Hz. Peygamber'in firaş[80] sebebiyle soru soranları toplumda bilinen babalarına nispet etmiş olması da muhtemeldir. Zira O (s.a.s.), (الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ) "Çocuk döşek sahibinindir; zinakâra mahrumiyet vardır."[81] buyurmak suretiyle bu konudaki tartışmalara son vermeyi murâd etmiştir.

Abdullah'ın, annesi Temîme bint Hürsân[82] ile aralarında geçen diyalog da dikkat çeken bir diğer hususdur. Abdullah, Hz. Peygamber'e "Benim babam kim?" sorusunu yönelterek bir nevi annesini cahiliye devri insanlarının irtikap ettiği zina cürmü[83] ile itham etmektedir. Nesebi hakkında dedikodu yapılması ve nesebi hakkında ileri geri konuşulması gibi sebepler Abdullah'ı, Hz. Peygamber'e "Benim babam kim?" sorusunu yöneltmeye sevk etmiş, annesi tarafından şiddetle tenkit edilince de "müsterih olmak" için bunu yaptığını söylemiştir.

Annesinin "Biz cahiliye dönemi ehliydik ve çirkin fiiller yapardık." sözü geçmişin toplumsal gerçeğine işaret etmektedir. Bu ifadede, Abdullah'ı şüphelerinde haklı çıkaracak itiraf gibi bir anlam örgüsü bulunsa da durum böyle değildir. Annesi bir bakıma Abdullah'a: "Ya dediğin gibi baban başka biri olsaydı… Bununla beni rezil etmek mi istedin." demiş olmaktadır. Böylece annesi özellikle câhiliye dönemindeki muhtemel hatalarının kamuya taşınmasını sert sözlerle yadırgamıştır.

---

[73] Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 2/11.

[74] Buhârî, Daa'vât 34, Fiten 15; Müslim, Fezâil, 137.

[75] Fizikî yapısına ve el-ayak gibi bakarak bir kimsenin nesebi hakkında tahminde bulunma.

[76] Bir kimseyi, birinin nesebine katma

[77] Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 2/84.

[78] Birmâvî, *el-Lâmiʿu's-sabîh*, 2/93.

[79] Aynî, *'Umdetü'l-ḳārî*, 2/114.

[80] "Firaş" kelimesi, Arapçada aslî anlamıyla yatak veya döşek mânâsına gelmekle birlikte, mecâzen "zevce" yani eş/kadın anlamında da kullanılmaktadır. Hadiste geçen (للفراش) ifadesinden ise, lafzî anlamın ötesine geçilerek, "sâhibü'l-firaş" terkibiyle ifade edilen "koca" kastedilmiştir.

[81] Buhârî, Ferâiz, 17; Muhâribîn, 8; Müslim, Radâʿ, 37; Tirmizî, Radâʿ 8, Ahkâm, 37.

[82] İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 4/424; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Teyîzi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 4/51.

[83] Mûsâ Şâhin Lâşîn, *Fethü'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002), 9/223.

Bu minval üzere anne-oğul arasındaki bu diyalogu Abbâsî veziri İbn Hübeyre (ö. 560/1165),[84] "Allah, Abdullah'ı halk arasında bilinen babası Huzâfe b. Kays'a nispet ederek annesini töhmetten kurtarmıştır." şeklinde yorumlamıştır.[85] Abdullah b. Huzâfe'nin "Şayet Resulullah beni siyahi bir adama nispet etseydi onu baba bilirdim." ifadesi de onun Hz. Peygamber'e olan güvenini yansıttığı, O'nun (s.a.s.) verdiği hükme razı olduğu ve istemediği bir hüküm vermiş olsa da bunu kabul edeceği[86] şeklinde yorumlanmıştır.

"Benim babam kim?" rivayeti ve Hz. Peygamber'in bu soru karşısındaki tavrı, toplumsal onurun muhafazası ve mahremiyet içeren bilginin sınırlarının tayin edilmesi bağlamında önemli bir muhtevaya sahiptir. İslam, kusurların araştırılmasını yasaklamış başkasının onurunu küçük düşürücü davranışlardan kaçınmayı emretmiş; cahiliye döneminde irtikab edilen günahların bağışlandığını duyurmuştur. Nitekim Amr b. Âs, Müslüman olmak için Hz. Peygamber'e biat esnasında "Ne olur beni affet" dediğinde Hz. Peygamber de ona: "Ey Amr! Bilmez misin nasıl ki hicret ve hac kendinden önceki günahları siliyorsa, Müslüman olmak da öncesinde işlenen hataları bağışlar."[87] buyurmuştur. Sorusu üzerine Hz. Peygamber'in Abdullah'a kızması, kişisel onurun muhafazası ve zorunlu bilgi ifade etmeyen konularda araştırma yapılmaması hususlarında İslam'ın yaklaşım tarzını yansıtmaktadır.

Bu çerçevede "Açıklandığında sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın." ayeti, eski ümmetlerde olduğu gibi yükümlülüklerin artması bağlamında gereksiz soru sormayı yasaklamıyor, aynı zamanda cevabı bilindiğinde insanların haysiyetini kıracak suallerin de sorulmasını menediyor.

Tabakât, ricâl ve şerh kitaplarında Abdullah'ın esprili biri olduğu da belirtilmiştir.[88] Örneğin bir sefer esnasında, Abdullah, Hz. Peygamber'in bineğinin üzengisini/kayışını çözmüş, Efendimiz'in düşmesine ramak kalmıştı. Bunu Hz. Peygamber'i güldürmek için yaptığı ve kendine has bir mizah anlayışına sahip olduğu belirtilmiştir.[89]

Onun latîfe ve şaka yönüne dair rivayetlerden biri de şudur: Hz. Peygamber onu bir seriyyenin kumandanı olarak görevlendirmişti. Abdullah, arkadaşlarına odun toplamalarını ve ateş yakmalarını emretmiş, ateşi yaktıklarında da onlara: "Hemen bu ateşe girin!" demişti. Ashâb bu emre uymayıp geri durduklarında onlara: "Resûlullah size bana itaat etmenizi emretmedi mi? O, 'Emirime itaat eden bana itaat etmiş olur' buyurmadı mı?" demiş, ashâb da şöyle cevap vermişti: "Biz, ateşten kurtulmak için Allah'a iman ettik ve Resûlü'ne tâbi olduk; ateşe girmek için değil!" Bu olay Hz. Peygamber'e haber verildiğinde, ashâbın tutumunu tasvip etmiş ve şöyle buyurmuştur: "Allah'a isyanda mahlûka itaat edilmez." ardından da: "Kendi kendinizi öldürmeyin."[90] âyetini okumuştur.[91]

Bir diğer örnekte ise Abdullah, Hz. Ömer döneminde Bizans'a esir düştüğünde imparatorun başını öpme karşılığında bazı Müslüman esirlerin salıverilmesini sağlamıştı. Bazı sahâbîler onunla latifeleşerek, "Sen bir kafirin başını mı öptün?" dediklerinde o da "Evet, o öpücük vesilesiyle Allah seksen Müslüman esiri özgürlüğüne kavuşturdu." şeklinde nükteli bir cevap vermişti.[92]

---

[84] İbn Hübeyre, vezirliği sırasında hilâfiyata dair yazdığı eserde dört Sünnî mezhep imamının ittifak ve ihtilâf ettiği meseleleri fıkıh bablarına göre sıralamıştır. Müellifin, eserini Halife Müstencid-Billâh ve Atabeg Nûreddin Mahmûd Zengî'ye takdim ettiği belirtilmiştir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Aykaç, "İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/82-83.

[85] İbn Hübeyre, *el-İfsâh*, 5/32.

[86] Muhammed Takî Usmânî, *Tekmiletü Fethi'l-Mülhim bi şerh-i Sahîhi'l-İmâm-ı Müslim* (Dâru'l-Kalem, 2006), 4/345.

[87] Müslim, Îmân 192.

[88] İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/889; Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî el-Makdisî Cemmâîlî, *el-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân (Kuveyt: Şeriketü Ğerrâs li'd-Diâye ve'l-İ'lâm, 2016), 1/325.

[89] İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb*, 3/889-890; Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Ğurâme el-Umerî (Şam: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 27/356.

[90] en-Nisâ 4/29

[91] Salâhuddin Halîl Abdullah es-Sadefî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâûd - Turkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2000), 17/67.

[92] Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Ali Mahmud Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/214.

Buhârî'nin İbn Abbâs rivayetine göre bir grup insanın Hz. Peygamber'e istihza maksadıyla "Benim babam kim?", sorusunun yanı sıra "Devem kayboldu, nerede?"[93] şeklinde birtakım suallerin de yöneltildiği belirtilmiştir. Buhârî'nin bu rivayeti, Abdullah'ın şakacı olma vasfıyla birlikte değerlendirildiğinde onun mizah anlayışıyla, Hz. Peygamber'e "Benim babam kim?" sorusunu sormuş olabileceğini de akla gelmektedir. Nitekim onun annesine "Vallahi, eğer Hz. Peygamber beni bir siyah köleye nispet etseydi, ona tâbi olurdum (o nesebe razı olurdum)." şeklindeki[94] cevabı bunu destekler mahiyettedir. Bu durumda Abdullah'ın mizah anlayışı, İbn Abbâs'a istihza olarak yansımış olabilmektedir.

4. Rivayetin Sebeb-i Nüzulle İlgisi

Ehli Kitap, özellikle Yahudiler ve bazı Hristiyanlar ile Mekkeli müşrikler ve münafıklar, Hz. Peygamber'e birçok sorular sormuşlardır. Bu soruların amacı bazen imtihan etme, bazen şaşırtma, bazen de gerçekten hakikati öğrenme isteğinden kaynaklanmıştır. Ancak çoğu zaman bu soruların altında inkârı pekiştirme, nübüvveti reddetme ya da Hz. Peygamber'i zor durumda bırakma niyeti yatmaktaydı.

Mekke döneminde Yahudilerin veya daha kuvvetli bir ihtimalle Yahudilerin yönlendirmesiyle Kureyşli müşriklerin Hz. Peygamber'i imtihan etmek maksadıyla Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn, ruh ile geçmiş peygamberler ve ümmetleri hakkında sorular sormuşlardır.[95] Bundan amaçları Hz. Peygamber'in gerçek peygamber olup olmadığını anlamak ve Tevrat'ta geçen bilgileri bilip bilmediğinin sınamaktır. Müşrikler de alay etmek ve Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmak amacıyla kıyametin zamanı hakkında soru sormuşlardır.[96] Hz. Peygamber, bazı kimselerin maksatlı, zorlayıcı ve küçük düşürücü sorular sorduğunu kesin olarak bilmesinden kaynaklı olarak öfkelenmiştir. Hz. Peygamber'in öfkesi "Bana sorun, bana sorun! Vallahi, bu makamımda bulunduğum müddetçe bana ne sorarsanız cevaplarım." cümlesine yansımıştır. Zira bu söz, aciz bırakmak ve mahcup etmek amacı güden kimselere karşı söylenmiş bir cevaptır.[97]

Sahâbîler tarafından sorulmuş olsa da Hz. Peygamber, dünyevî ve uhrevî bir fayda içermeyen sualler kendisine yöneltildiğinde de öfkelenmiştir. Çünkü O (s.a.s.) gaybı bildirmek üzere değil, akâid ve ahlaka dair şer'î hükümleri tebliğ etmek üzere gönderilmiştir. Hasan-ı Basrî, bazı sahâbîlerin, Hz. Peygamber'e, Allah'ın affettiği câhiliye dönemine ait bazı hususlar sorduğunu belirtikten sonra Allah'ın affettiği bir şeyin sorulmasının hiçbir faydasının olmadığını vurgulamıştır.[98] Selef uleması da tenzilde yer almayan konular hakkında soru sorulmasını kerih görmüştür.[99] Bu ilahî uyarıya kulak veren sahâbe bundan sonra, zaruret hâli dışında, Hz. Peygamber'e soru sormayı terk etmiştir. Nitekim Enes b. Mâlik: "Bize, Hz. Peygamber'e bir şey sormamamız emredilmişti. Bu sebeple, aklı başında bedevî bir adamın gelerek Hz. Peygamber'e soru sorması hoşumuza giderdi; biz de o vesileyle dinlerdik." demiştir.[100]

Hz. Peygamber'e sorulan sorulardan birisi de makaleye konu olan "Benim babam kim?" sualinin yer aldığı Mûsâ b. Enes'in, Enes b. Mâlik'ten naklettiği hadistir. Rivayete göre bir adam: "Ey Allah'ın Resûlü benim babam kim?" diye sordu. Hz. Peygamber de "Senin baban falanca kişidir." diye cevap verdi. Bunun üzerine "Ey iman edenler! Açıklandığı takdirde sizi sıkıntıya sokacak hususlarda soru sormayın."[101] ayeti nazil oldu.[102] Rivayetin zahirine göre yukardaki hadise binaen bu ayet nazil olmuştur.

---

[93] Buhârî, Tefsîr 119.

[94] Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/380; Abdürrezzâk, *el-Muṣannef*, 10/390.

[95] Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 202; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375), 1/301.

[96] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an Te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh Abdülmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru'l-Hicre, 2001), 10/604.

[97] Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/159.

[98] Ebû Hafs Sirâcüddîn İbn Mülakkın, *et-Tavzîh li şerhi Câmi'i's-Sahîh* (Dımeşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429), 33/36.

[99] Ebü'l-Fazl b. Mûsâ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idi Müslim* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998), 7/330.

[100] Kurtubî, *el-Müfhim*, 6/165-166.

[101] el-Mâide 5/101.

Ancak konu hakkında varid olan diğer rivayetlere bakıldığında ayetin sadece bu olay üzerine nazil olmadığı görülecektir. Abdullah b. Huzâfe olayından başka ayetin sebeb-i nüzulü olarak takdim edilen başka rivayetler mevcuttur.

Bunlardan biri, haccın farziyetini muhtevi ayetin nüzûlünden sonra birinin "Hac her yıl mı farzdır?" sorusu teşkil etmektedir. Soruyu soranın ısrarı üzerine Hz. Peygamber "Hayır! Şayet 'Evet' deseydim, her yıl farz olurdu." buyurduğu[103] belirtilmektedir.

İkincisi, Buhârî'nin İbn Abbâs rivayetidir. Bu rivayete göre bir grup, Hz. Peygamber'e istihza maksadıyla "Benim babam kim?", "Devem kayboldu, nerede?" diye sormuşlardı."[104] İbn Hacer bu rivayetin isnad bakımından en sağlam rivayet sayıldığını söylemiştir.[105]

Üçüncüsü ise (لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ) ayetinde[106] geçen "eşya" kelimesinden bahîre, sâibe, vasîle ve hâm gibi câhiliye dönemine ait bâtıl uygulamaların kastedildiğini içeren rivayettir. Zira sonraki ayetlere bakıldığında siyak-sibak uyumunun olduğu görülmektedir.[107]

Müşriklerin Safâ Tepesi'nin altın olmasını istemesi, Yahudilerin gökten kitap indirilmesini talep etmeleri gibi "âyet/mucize" istekleri de bu ayetin kapsamında değerlendirilmiştir. Ayette Hristiyanların, İsa'dan (a.s.) gökten bir sofra indirmesini istemelerinden sonra küfre düştükleri hatırlatılarak benzer soruların nasıl sonuçlar doğurabileceğine işaret etmektedir.[108]

İbn Hacer ve diğer bazı âlimler, hadislerden hareketle mezkûr âyetin birden fazla sebep üzerine nazil olmasının mümkün olduğunu söylemiştir. İbn Müneyyir ise Buhârî'nin "el-İ'tisâm" kitabında, "Çokça soru sormanın mekruh oluşu" başlığı altında zikrettiği pek çok rivayeti[109] referans göstererek âyetin, geçmişte olanlar ve henüz vuku bulmamış şeyler hakkında gereksiz yere soru sormayı yasaklamak maksadıyla nâzil olduğunu savunmuştur.[110] Ayetin mezkûr rivayetlerde belirtilen tüm sebepler üzerine nazil olması ise daha güçlü bir ihtimaldir. Dolayısıyla, birini diğerine tercih etmek için zorlama bir te'vile veya delilsiz bir tercihe ihtiyaç yoktur.[111] Netice itibarıyla ayet tek bir sebebe binaen nazil olmamıştır. Rivayet metinlerinde zikri geçen olaylar silsilesinden sonra bu ayetin nazil olması da muhtemeldir.

5. Sonuç

"Benim babam kim?" rivayeti hem rivayet literatürü hem de klasik şerh edebiyatı açısından çok boyutlu bir okuma imkânı sunmaktadır. Rivayetin merkezinde yer alan sorunun görünürde bireysel bir merak gibi algılanmasına rağmen, arka planı incelendiğinde, bu sorunun toplumsal, tarihî ve dînî açılardan güçlü bir anlam örgüsü barındırdığı görülmektedir. Cahiliye döneminde kadın-erkek ilişkilerinde fıtrata aykırı evlilik biçimlerinin yaygın olması, nesep bağının zayıflamasıyla sonuçlanmış; bu durum da bireylerde aidiyet ve itibar krizlerine yol açmıştır. Hz. Peygamber'e yöneltilen bu tür sorular, yalnızca kişisel bir aidiyet arayışını değil, aynı zamanda cahiliyenin karanlık döneminden kalan utanç ve belirsizliklerin izalesine yönelik bir niyeti de yansıtmaktadır.

Şerh edebiyatında bu rivayet, genellikle neseple ilgili sosyal sıkıntıların ve Hz. Peygamber'in bu konulardaki çözümleyici ve merhametli tutumunun bir tezahürü olarak yorumlanmıştır. Kimi müellifler, bu sorunun sorulma sebebini ya geçmişe dair bir utancı ortadan kaldırmak ya da Hz. Peygamber'in nübüvvetine olan güvenin bir tezahürü olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca rivayette ismi açıkça geçen

[102] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/395; Buhârî, el-İ'tisâm, 3.; Müslim, Fedâil, 134, 135.; Tirmizî, Tefsîr, 6.; Bezzâr, *el-Müsned*, 13/490.
[103] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/237; İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Murşid (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Menâsik 2; Tirmizî, *el-Câmiü's-Sahîh*, Hac 5.
[104] Buhârî, Tefsîr 119.
[105] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8/282.
[106] el-Mâide 5/101.
[107] Saîd b. Mansûr, *Sünen*, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdulaziz Âl Humeyd (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1997), 3/1634.
[108] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8/282.
[109] Buhârî, İ'tisâm 3.
[110] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8/280-282.
[111] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8/282; Muhammed b. Ali b. Âdem Musa el-İsyubi el-Vellevî, *el-Bahru'l-muhitü's-seccâc fî şerhi's-Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1436), 38/24.

Abdullah b. Huzâfe'nin mizahi kişiliği, olayın ciddi bir arayışla mı yoksa latifeyle mi bağlantılı olduğu yönünde tartışmalara kapı aralamıştır. Öte yandan Abdullah ile annesi arasında geçen diyalog, câhiliye döneminin ahlaki zafiyetleri ve bu dönemin bireyler üzerindeki kalıcı etkilerini göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

Rivayet, sebeb-i nüzûl bağlamında "Ey iman edenler! Açıklanırsa hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın" ayetiyle ilişkilendirilmiş; bu bağlamda bireylerin gereksiz, küçük düşürücü sorular sormalarının nübüvvet makamına uygun düşmediği ifade edilmiştir. Rivayetlerin çeşitliliği, bu ayetin tek bir hadise üzerine değil, farklı zamanlarda ve bağlamlarda yaşanmış birden çok olay üzerine nazil olmuş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim erken dönem müfessir ve muhaddislerin bu konuda takındığı çok yönlü yaklaşım, Kur'an'ın iniş sürecinde toplumsal olaylarla doğrudan ilişki kuran bir perspektifi de ortaya koymaktadır.

Hz. Ömer'in "Rab olarak Allah'tan razı olduk…" ifadelerinin yer aldığı bölüm, makalenin sınırlarını aştığı için başka bir araştırmaya konu olmak üzere bu çalışmada değerlendirilmemiştir. Hz. Ömer'in mezkûr sözlerinin zamansal ve bağlamsal arka planı ile sözün ona nispeti, kapsamlı bir metinlerarası analiz gerektirdiğinden bu çalışmanın çerçevesi dışında bırakılmıştır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Abdullah es-Sadefî, Salâhuddin Halîl. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâûd - Turkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 2000.

Abdürrezzâk, Ebûbekr. *el-Muṣannef*. Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 2013.

Adıyaman, Ebru. "Turtûşî'nin Ahlâku'n-Nebî İsimli Eserinde Ortak Metin İnşâsı". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/2023/2 (2023), 327-342.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaût, Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aykaç, Mehmet. "İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedrüddîn. *'Umdetü'l-kārî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Bezzâr, Ebûbekir Ahmed. *el-Müsned*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.

Birmâvî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim. *el-Lâmiʿu's-sabîh bi şerhi'l-Câmiʿi's-sahîh*. 18 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2012.

Buhârî. *es-Sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Cemmâîlî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülganî el-Makdisî. *el-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âl-i Nu'mân. Kuveyt: Şeriketü Ğerrâs li'd-Diâye ve'l-İ'lâm, 2016.

Coşkun, Selçuk. "Metin İnşâsının Teorik ve Uygulamadaki Bazı Problemleri Üzerine". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 37-70.

Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Hamza Muhammed Kâsım. *Menâru'l-kârî şerhu muhtasarı Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulkâdir el-Arnâûd. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Beyân, 1990.

İbn Abdülber en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'I-Muvatta'-ı mine'l-meânî ve'l-esânîd fî Hadîs-i Resûlillah*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017.

İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Ğurâme el-Umerî. 80 Cilt. Şam: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Battâl, Ebü'l-Hasan. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1423.

İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed. 6 Cilt. Riyad: Dârü'r-Râye, 1411.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Ebû Şeybe. *Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdilazîz Ebû Habîb eş-Şeşrî. 21 Cilt. Riyâd: Dâru Künûzi İşbîliyâ, 2015.

İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî Teyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

İbn Hacer el-Askalânî. *Takrîbi't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşîd, 1986.

İbn Hacer el-Askalâni. *Tehzîbü't-tehzîb*. 15 Cilt. Dubai: Cemiyyetü Dâri'l-Birr, 2., 2021.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi Buhârî*. thk. M. Fuad Abdülbâkî. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1380.

İbn Hacer el-Askalâni, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Ta'rifü ehli't-takdîs bi merâtibi'l-mevsûfîne bi't-tedlîs*. thk. Âsım b. Abdullah el-Kureyûtî. Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1983.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. Haydarabâd: Dâiretü'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1973.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375.

İbn Hübeyre, Ebü'l-Muzaffer. *el-İfsâh an me'âni's-sıhâh*. Riyad: Dârü'l-vatan, 1471.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.

İbn Mâce. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd - Âdil Murşid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn. *et-Tavzîh li şerhi Câmi'i's-Sahîh*. 36 Cilt. Dımeşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. thk. Ali Mahmud Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İsmâil b. Ca'fer el-Ensârî, Ebû İshâk. *Hadîsü Alî b. Hucr es-Sa'dî an İsmâîl b. Ca'fer el-Medenî*. thk. Ömer b. Refûd b. Rafîd es-Süfyânî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1998.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl b. Mûsâ. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idi Müslim*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1998.

Kahraman, Abdullah. "Ubeydullah b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Karacabey, Salih. "Hattâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 489-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1401.

Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-. *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîs-ı kitâb-i Müslim*. thk. Muhyiddîn Dîb Mîstû vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.

Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.

Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Moğultay b. Kılıç. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk. Muhammed Osmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehâte. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 1423.

Mûsâ Şâhin Lâşîn. *Fethü'l-mün'im şerhu Sahîh-i Müslim*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2002.

Müslim. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1955.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed en-. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya. *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim b. Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1972.

Saîd b. Mansûr. *Sünen*. thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdulaziz Âl Humeyd. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1997.

Süyûtî, Abdurrahmân Celâleddîn es-. *et-Tevşîh şerhu'l-Câmi'is-Sahîh*. thk. Rıdvan Câmi Rıdvan. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1419.

Şinkîtî, Muhammed b. Hıdır b. Seyyid Abdullah. *Kevseru'l-me'âni'd-derârî fî keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*. 14 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1415.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an Te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh Abdülmuhsîn et-Turkî. Kahire: Dâru'l-Hicre, 2001.

Tirmizî, Ebû Îsâ. *el-Câmiü's-Sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.

Usmânî, Muhammed Takî. *Tekmiletü Fethi'l-Mülhim bi şerh-i Sahîhi'l-İmâm-ı Müslim*. Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 2006.

Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem Musa el-İsyubi el-. *el-Bahru'l-muhitü's-seccâc fî şerhi's-Sahîhi'l-İmâm Müslim b. el-Haccâc*. 47 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1436.

Yardım, Ali. "Abdullah b. Huzâfe". İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 67. Basım, 2024.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *el-Kâşif fî Ma'rifet-i Men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*. thk. Muhammed Avvâme - Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Kıble, 1992.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

"MAXQDA". Erişim 08 Ağustos 2025. https://www.enorm.com.tr/maxqda

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 616-633, doi: 10.33931/dergiabant.1722865

Fethu Bâbi'l-İnâye Çerçevesinde Ali el-Kārî'nin Fıkıhçılığı

'Alī al-Qārī's Role as a Jurist in the Context of *Fatḥ Bāb al-ʿInāya*

Nureddin TORTOP[1], Zeki YAKA[2]

Geliş Tarihi (*Received*): 19.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 21.08.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu çalışma, Ali el-Kārî'nin fakîh kimliğini ve fıkıh alanındaki katkılarını, özellikle *Fethu bâbi'l-inâye* eseri üzerinden inceler. Siyasi çalkantılar içinde yetişen Ali el-Kārî Mekke'ye hicret edip İslâmî ilimlerde derinleşmiş; hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi pek çok alanda eser vermiştir. *Fethu bâbi'l-inâye*'de Hanefî mezhebi esas alınmakla birlikte mezhep içi görüş ayrılıkları ile diğer mezheplerin yaklaşımları da detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Ali el-Kārî içtihat ve delil kullanımında analitik bir yöntem benimseyerek şer'î delilleri mezhepler üstü bir bakışla değerlendirmeye çalışmıştır. Ülkemizde yapılan çalışmalarda ise onun fakîhliğine yeterince odaklanılmamıştır. Bu bağlamda muhaddis kimliğiyle Hanefîler'in hadis kabul kriterlerine özel olarak eğilmesi, mürsel ve âhad haberlerin delil değeri konusundaki değerlendirmeleri ve bunlara dair pratik örnekleri detaylı bir analizle sunması, çalışmayı önemli kılmaktadır. Çalışma, Ali el-Kārî'nin *Fethu bâbi'l-inâye* aracılığıyla sergilediği metodolojik yaklaşım, tarafsız değerlendirme gücü, mezhepler arası analizleri ve hadis-fıkıh ilişkisine dair katkıları üzerinden onun fıkıh tarihindeki yerini ve ilmî mirasının kapsamını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hadis, Hanefî, Ali el-Kārî, Fethu bâbi'l-inâye.

&

Abstract: 'Alī al-Qārī was a prominent 11th-century jurist. His *Fathu Bāb al-Ināya* greatly contributed to Islamic jurisprudence. Born during significant political upheaval, he moved to Mecca to pursue religious education, displaying scholarly dedication. He wrote extensively on Islamic sciences, solidifying his reputation. Fathu Bāb al-Ināya exemplifies his methodological approach, which draws on the Ḥanafī school of thought while considering differences and perspectives held by other schools. 'Alī al-Qārī employs an impartial and analytical legal methodology. 'Alī al-Qārī 's identity as a muhaddith is crucial to his scholarly legacy. A central tenet of his oeuvre is his engagement with Hanafi tradition criteria for Ḥadīth acceptance, particularly his evaluation of the legal value of mursal and ahad reports. This study examines the impact of 'Alī al-Qārī 's methodological approach, impartiality, and contributions to Hadith and Islamic jurisprudence on his legacy within broader Islamic history.

Keywords; Islamic Law, Ḥadīth, Ḥanafī, 'Alī al-Qārī, Fath al-bāb al-ināya.

Atıf/Cite as: Tortop, Nureddin - Yaka, Zeki. "Fethu Bâbi'l-İnâye Çerçevesinde Ali el-Kārî'nin Fıkıhçılığı". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 616-633. doi: 10.33931/dergiabant.1722865

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr., Nureddin Tortop, Bağımsız Araştırmacı, tortopnureddin@gmail.com.

[2] Dr. Öğr. Üyesi, Zeki Yaka, Akdeniz Üniversitesi, zekiyaka@akdeniz.edu.tr.

1. Giriş

Ali el-Kārî (ö. 1014/1605) İslâmî ilimlerin birçok dalında uzmanlaşmış, nice öğrenciler yetiştirmesinin yanı sıra 250'nin üzerinde eser vererek[3] yaşadığı döneme damga vurmuş ve ilmî müktesebatı mezhepler arası kabul görmüş bir ilim adamıdır. Çalışmanın konusunu Ali el- Kārî'nin *Fethu bâbi'l-inâye* adlı eserinde fıkıh konularını işleyiş şekli, başta hadis olmak üzere delilleri kullanım yöntemi ve diğer mezhep görüşlerini değerlendirme usûlü oluşturmaktadır. Gerek ülkemizde gerekse ülke dışında hakkında birçok araştırma yapılması sebebiyle bu çalışmada, Ali el-Kārî'nin hayatı hakkındaki bazı tartışmalı noktalara işaret edilecek olup detaylı bilgiler ilgili mercilere atfedilecektir. Ayrıca birçok ilim dalında uzman olan Ali el-Kārî hakkında ülkemizdeki çalışmalarda daha çok onun kelam, hadis ve kıraat yönü üzerinde durulmuştur.[4] Fıkıhçılığı hakkındaki çalışmalar[5] ise diğer alanlara nispeten daha az yoğunluktadır. Söz konusu çalışmalarda ya "'Âhad Haber" kullanımı gibi hadis alanıyla ilişkili durumlar değerlendirilmiş veya "Hudûd" bölümü gibi özel alanlar incelenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada ise *Fethu bâbi'l-inâye*'de Ali el-Kārî'nin konuları ele alış üslûbu incelenecektir. Söz konusu durum Ali el-Kārî'nin fıkhî yönü hakkında çalışma yapmamıza etki eden sebepler arasında yer almaktadır Bu bağlamda fıkıhçılığında tasavvuf etkisi ele alınacak, müellifin varsa mezhep içi tercih kriterlerine ve diğer mezhepleri değerlendirme yöntemine işaret edilmeye çalışılacaktır.

Ali el-Kārî'nin Hanefîlere yöneltilen, nass yerine reye öncelik verdikleri yönündeki eleştirilere cevap vermek amacıyla[6] kaleme aldığı *Fethu bâbi'l-inâye'si*, özellikle Şâfiîler'in zayıf hadis kullanımı, reyle hareket etme ve zahirî yoruma bağlılık gibi tenkitlerine karşı bir cevap mahiyetindedir. Benzer şekilde, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh* adlı çalışmasında da bu tür eleştirilere cevap verme niyeti dikkat çekmektedir. Ali el-Kārî'nin delilli fıkıh eserinin Hanefîler'in nasla istidlali ve nastan istinbat yöntemlerine dair fiilî bir örnek olması, hakkında çalışma yapmamızı önemli kılan unsurlardan bir diğeri olarak karşımıza çıkmıştır.

Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Ali el-Kārî'nin doğum tarihi ve Mekke'ye ne zaman göç ettiği hakkında tespit edilen bazı ihtilaflı bilgilerin değerlendirilmesi ve bu konuda ulaşılan bulgular sunulacaktır. İkinci bölümde ise onun fıkhî yetkinliği üzerinde durulacak olup bu bağlamda fıkhî mevzuları açıklarken kullandığı delil ve yöntemler, mezhep içi veya mezhepler arası ihtilaflarda durduğu çizgi örneklerle analiz edilecektir. Bu çalışmada kullanılacak temel kaynak onun *Fethu bâbi'l-inâye*'si ve *Mişkât* şerhidir. Ancak ele alınan konu bağlamında gerek Hanefî mezhebinin gerekse diğer mezheplerin fıkıh kitaplarına müracaat edilecektir.

Burhânuşşerîa'nın (ö. 709/1309) telif ettiği *Vikâyetü'r-rivâye'yi* torunu Sadruşşerîa (ö. 747/1346) *en-Nukâye* adı ile ihtisar etmiştir. *Fethu bâbi'l-inâye* de bu eserin şerhidir. *Fethu bâbi'l-inâye*'de Ali el- Kārî'nin İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-Kadîr*'i ve Sadruşşerîa'nın *Vikâye* şerhi'nden oldukça yaralandığını

[3] Muhammed Abdurrahman Şemmâ', *el-Molla Ali el-Kârî: fihrisu müellefâtihi ve mâ kütibe anh* (Dubâi: Matbûâtü Merkezi Cum'ati'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-Türâs, 1993), 6 vd.

[4] Haydar Yıldırım, *Ali el-Kârî'nin Kelâmî Görüşleri* (Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002); Mohammad Maaroof Bayatı, *Alî el-Kârî'nin el-Meşrebü'l-Verdî fi Mezhebi'l-Mehdî Adlı Eseri ve Mehdî'nin Mezhebine Dair Analizi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016); Yousef Jıjeh, *Mevkifül-İmâm Mollâ Aliyyü'l-Kârî mine'l-ehâdîsi'l-müşkilefi's-sıfâti'l-haberiyye fî kitabihî Mirkâti'l-Mefâtîh* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019); Muhammed Furkan Taha Demirbaş, *Hanefî Hadis Usûlü Anlayışı ve Aliyyu'l-Kârî'nin Bu Anlayıştaki Yeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Süleyman Dede, *Molla Ali el-Kârî, Kıraat İlmindeki Yeri ve el-Minehu'l-Fikriyye fi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye Adlı Eserin Tahlili* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

[5] Hasan Kayapınar, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Ali el-Kârî'nin Âhâd Habere Yaklaşımı (Fethu Bâbi'l-İnaye Özelinde)* (Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)); Erdem Karaaslan, *Ali el-Kârî'nin Fethu Bâbi'l-İnâye Adlı Eserinin Kitâbu'l-Hudûd Bölümünün İncelenmesi* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

[6] Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerh-i kitâbi'n-Nukâye*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 3.

söylemek mümkündür.[7] Çalışmanın esasını ise Ali el-Kārî'nin fakîhliği ve fürû' fıkha dair beyanlarında mezhepler arası izlediği yöntem ve tutum oluşturmaktadır.

2. Ali el-Kārî'nin Hayatına Dair Bazı Tartışmalı Bilgilerin Değerlendirilmesi

Ali el-Kārî'nin hayatı hakkında tartışmalı noktalardan birini onun doğum tarihi, diğerini ise Mekke'ye ne zaman göç ettiği oluşturmaktadır. Ali el-Kārî'nin doğum tarihi, klasik kaynaklarda açık biçimde yer almamakta; bu nedenle araştırmacılar arasında tartışmalı bir mesele olarak değerlendirilmektedir. Mevcut çalışmalar, onun hocalarının vefat tarihlerine dayanarak doğum yılını tahmin etmeye çalışmaktadır.[8] Ali el-Kārî'nin doğum tarihiyle ilgili tartışmalar, genellikle hicrî 916 (1510) öncesi ile Abdulfettah Ebû Ğudde'nin belirttiği hicrî 930 (1524) tarihleri arasında yoğunlaşmaktadır. Hicrî 916 tarihinin öne sürülmesi ise kendisinin Muînüddîn b. Hâfız Zeynüddîn'i (ö. 916/1510) hocaları arasında zikretmesi ve onun Râfızîler tarafından şehit edildiğini aktarmasına[9] dayanmaktadır.[10]

Ali el-Kārî, *Mirkâtu'l-mefâtîh* adlı eserinde, hadis alanında icâzet aldığı ve İmam Suyûtî'nin öğrencisi olduğunu belirttiği bir hocasından daha söz eder. Bu hocasının ismini "Muhammed[11] b. Ali b. Ahmed el-Cinânî el-Ezherî eş-Şâfiî el-Eşʿarî el-Ensârî" (ö. 935/1529) olarak kaydeder.[12] Ancak klasik kaynaklarda bu tam isimle anılan bir şahsa rastlanmamaktadır. *el-Budûr* adlı kaynakta ise bu kişinin "Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sâlim el-Cinânî" adıyla, Ali el-Kārî'nin hocaları arasında geçtiği görülür.[13] Modern bir çalışmada,[14] aynı şahsın 935/1529'da vefat ettiği ve nisbesinin "el-Cünâcî" olduğu belirtilmiştir. Konuyla ilgili en açık bilgiyi Sehâvî (ö. 902/1497) vermekte; nisbenin iki "cîm" harfiyle okunması gerektiğini ifade etmektedir.[15] Bu bağlamda, Sehâvî'nin kaydettiği şeklin doğru, diğer varyantların ise istinsah hatası sonucu ortaya çıkmış olduğu değerlendirilebilir. Öte yandan Suyûtî'nin 911/1505'te vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bu şahsın Sehâvî'den sonra onun öğrencisi olabileceği anlaşılmaktadır. Bu bilgiler ışığında, Ali el-Kārî'nin Mekke'ye hicretinin, ilk hocası Hâfız Zeynüddîn'in 916/1510'daki vefatından sonra ve Muhammed el-Cünâcî'nin 935/1529'daki ölümünden önce gerçekleştiği söylenebilir. Ayrıca, söz konusu veriler onun doğum tarihinin 916/1510'dan önce olma ihtimalini de kuvvetlendirmektedir

Yukarıdaki veriler doğrultusunda şu tespit yapılabilir: Türkiye'de Ali el-Kārî hakkında, üçü doktora düzeyinde olmak üzere toplam 15 lisansüstü tez bulunmaktadır. Bu çalışmalar arasında yalnızca Kılıç'ın araştırmasında, müellifin hadis ilmindeki önemli hocalarından biri olan Muhammed el-Cünâcî'ye değinilmiştir. Ancak burada aktarılan bilgiler hem sınırlı düzeydedir hem de yukarıda belirtilen bazı çelişkileri içermektedir. Ali el-Kārî üzerine müstakil bir çalışma gerçekleştiren Kutlay da hocaları arasında Muhammed el-Cünâcî'ye yer vermemiştir.[16] Buna karşılık, Muhammed el-Cünâcî'nin 935/1529

---

[7] Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerh-i kitâbi'n-Nukâye*, thk. Heysem-Muhammed Temîm (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1997), 1/11.

[8] Abdulfettâh Ebû Ğudde, *Şerhu şerhi Nuhbetü'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nizar Temîm - Heysem Nizar Temîm (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), Mukaddime, 59 vd.; Muhammed Çiştî, *el-Bidâatu'l-müzcât limen yutâliu'l-Mirkât fi Şerhi'l-Mişkât* (Multan: Mektebe İmdâdiyye, ts.), 2; Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî ve eseruhu fi ilmi'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 59.

[9] Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Kârî, *Şemmu'l-avârıd fi zemmi'r-Ravâfıd*, thk. Mecîd el-Halîfe (Kahire: Merkezü'l-Furkân li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 2004), 42.

[10] Ebû Ğudde, *Nuhbe*, Mukaddime; Abdullâh Merdâd Ebü'l-Hayr, *el-Muhtasar min Kitâbi Neşrî'n-Nûr ve'z-Zehr fi Terâcimi Efâdili Mekke*, thk. Muhammed Saîd el-Amûdî - Ahmed Alî (Cidde: Âlemu'l-Maʿrife li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 1986), 365-369; Çiştî, *el-Bidâat*, 2 vd.; Mehmet Boynukalın, *Fıkıh Usulü Âlimleri ve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.), 397; Demirbaş, *Hanefî Hadis Usûlü*, 23-24.

[11] *Mirkâtu'l-mefâtîh* baskılarında "Muhammed" ismi bulunmadığını belirten Muhammed Çiştî bu âlimin esas isminin Muhammed olduğunu ve Pakistan yazma nüshalarında bulunduğunu ifade etmektedir. (Çiştî, *el-Bidâat*, 15.)

[12] Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, thk. Cemâl Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/40.

[13] Muhammed Hıfzurrahmân b. Muhibburramân Kümillâî, *el-Budûru'l-mudiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dâru's-Sâlih, ts.), 13/60.

[14] Mehmet Kılıç, *Molla Ali el-Kârî'nin "Envâru'l-Kurân ve Esrâru'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı* (Ankara: İlahiyât, 2023).

[15] Şemsuddîn Ebü'l-Hayr Muhammed Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmiʿ li ehli'l-karni't-tâsiʿ* (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, ts.), 13/161; Muhyiddîn Abdilkâdir b. Şeyh b. Abdillâh Ayderûs, *en-Nûru's-sâfir ʿan ahbâri'l-karni'l-ʿâşir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 180.

[16] Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 33-36.

yılında vefat ettiğine dair kaynaklar arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Bu durum, onunla Mekke'de görüştüğü anlaşılan Ali el-Kārî'nin hicretinin söz konusu tarihten önce gerçekleşmiş olması gerektiğini göstermektedir. Dolayısıyla eldeki veriler, Kutlay'ın Ali el-Kārî'nin 952-983 (1545-1575) yılları arasında Mekke'ye göç etmiş olabileceğine dair öngörüsünü geçersiz kılmaktadır.[17]

Bu bilgilerin değerlendirilmesi olarak Ali el-Kārî'nin Mekke'ye hicret tarihinin, ilk hocası Hâfız Zeynuddîn'in vefatı olan 916/1510'dan sonra ve Muhammed el-Cünâcî'nin vefatı olan 935/1529'dan önce olduğundan bahsedilebilir. Aynı zamanda yukarıdaki bilgilerin Ali el-Kārî'nin doğum tarihinin 916/1510'dan önce olması ihtimalini kuvvetlendirdiği görülmektedir.

Öte yandan Kılıç'ın, Ali el-Kārî'nin (ö. 1014/1605) *Mişkât* şerhinin başında yer verdiği hadis icazetlerine dair değerlendirmesi,[18] Ali el-Kārî'nin doğrudan İmam Suyûtî (ö. 911/1505) ve İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1449) hadis alanında icazet aldığı izlenimini vermektedir. Ancak el-Kārî, hadiste genel ve tam icazeti, Muhammed el-Cünâcî aracılığıyla aldığını açıkça belirtmektedir. Ali el-Kārî, Muhammed el-Cünâcî'nin bu icazetleri, doğrudan Suyûtî'den ve silsilesi İbn Hacer'e ulaşan ravilerden aldığını vurgular. Kılıç'ın ifadelerindeki anlam karmaşası, bu ayrımı yeterince açık biçimde yansıtmamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Ali el-Kārî, Cünâcî'nin kendisine, Kastallânî'nin (ö. 923/1517) tüm rivayet ve telifatına dair ayrıca bir icazet verdiğini de ifade etmektedir.[19]

Bu değerlendirmeler, Ali el-Kārî'nin hadis ilmindeki otoritesini, rivayet zincirinin yanında icazetlerin mahiyetine dair bilinçli bir tasnife dayandırdığını göstermektedir. Ali el-Kārî, icazet aldığı kişilerin kaynaklarını ve isnad silsilelerini açıkça belirtmiş, böylece ilmî aktarımda şeffaflığa önem vermiştir. Bu durum, onun rivayetlerin meşruiyetini sadece isnadla değil, icazetin kapsam ve niteliğiyle de ilişkilendiren metodolojik yaklaşımını yansıtmaktadır.

3. Ali el-Kārî'nin Fakîhliği

Ali el-Kārî'nin tahsil hayatı boyunca farklı mezheplere mensup birçok âlimden ders alması, onun yalnızca Hanefî fıkhına değil, diğer mezheplerin usûl ve furûuna da vukûfiyet kazanmasına imkân sağlamıştır. Nitekim bu ilmî birikimi, eserlerinde mezhepler arası mukayeseye dayalı bir yaklaşım olarak kendini göstermektedir.

Gayret ve çalışmasının bir yansıması olarak ise müellifin daha erken bir tarihte tamamladığı eserinde, henüz telifi tamamlanmamış olan çalışmalarına atıfta bulunması, sadece yazarın telif sürecine ışık tutmakla kalmayıp, aynı zamanda metinler arası ilişki açısından da incelenmeye değer bir durumdur. Nitekim Ali el-Kārî, H. 1003 yılında tamamladığı *en-Nukâye* şerhinde, daha sonra H. 1006'da telif ettiğini belirttiği[20] *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-Fiker* adlı eserine atıfta bulunmuştur.[21] Müellifin kronolojik sıraya aykırı bu tutumuna diğer bazı eserlerinde de rastlanmakta ve bu durum çeşitli araştırmacılar tarafından da dile getirilmektedir.[22] Bu örnek, Ali el-Kārî'nin ilmî kapasitesini ortaya koymakla birlikte, birden fazla çalışmayı eşzamanlı olarak yürüttüğü izlenimini de vermektedir. Aynı zamanda müellifin, eserlerini sistemli ve tutarlı bir yöntemle kaleme aldığı sonucunu çıkarmak da mümkündür.

Vefatının 400. yılı dolayısıyla yapılan bibliyografik çalışmasında, fıkıh alanında çoğu risale formunda olmak üzere 50'den fazla eseri tespit edilmiştir. Ancak bunlardan büyük hacimli olan bazı haşiye ve şerhlerin, kaynaklarda zikredilmesine rağmen günümüze ulaşan herhangi bir yazma nüshası tespit

[17] Kutlay, *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî*, 54.

[18] Kılıç, *Molla Ali el-Kârî'nin "Envâru'l-Kurân ve Esrâru'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*, 30.

[19] Kârî, *Mirkât*, 1/40.

[20] Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Kârî, *Şerhu şerhi Nuhbetu'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nizar Temîm - Heysem Nizar Temîm (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 816.

[21] Kârî, *Feth*, 2005, 7; Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerh-i kitâbi'n-Nukâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 1/230.

[22] Demirbaş, *Hanefi Hadis Usûlü*, 32, 33.

edilememiştir. Özellikle *el-Hidâye* ve *Fethu'l-Kadîr* üzerine yazdığı haşiyeler buna örnek teşkil etmektedir.[23]

Mevcut veriler ışığında, Ali el-Kārî'nin fıkhî düşüncesinin en açık biçimde görülebileceği eserler *Fethu bâbi'l-inâye* ve *Mirkâtü'l-Mefâtîh* olarak öne çıkmaktadır. Risale türündeki diğer çalışmaları ise daha çok spesifik meselelere dair kanaatlerini yansıtmaktadır. Bununla birlikte genel fıkıh anlayışını bu tür metinlerden çıkarsamak güçtür. Bu nedenle, çalışmamızda temel kaynak olarak söz konusu iki esere odaklanılmıştır.

Ali el-Kārî'nin (ö. 1014/1605) *Fethu bâbi'l-inâye* adlı eseri, hadisle istidlal bağlamında Hanefîlere yöneltilen eleştirilere—özellikle zayıf hadis kullanımı ve hadisin zahirine bağlı kalmak gibi ithamlara—cevap niteliği taşımaktadır. Müellif, eserin girişinde fıkhî meselelerin tafsilatına girmekten ziyade Hanefîlerin delil sistematiğini öne çıkaracağını açıkça ifade eder.[24] Benzer bir yaklaşım, hacimli eseri *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*'te de görülmektedir.[25]

Bu ana başlık altında Ali el-Kārî'nin söz konusu eleştirilere karşı nasıl bir yöntem benimsediği, İslâmî ilimlerdeki yetkinliğini fıkıh alanına nasıl yansıttığı, fıkıh ile zühd arasında kurduğu ilişki ve Hanefî mezhebine yönelik tenkitlere cevap verirken kullandığı yöntem ve usûl ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda *Fethu bâbi'l-inâye* adlı eseri temel alınarak aşağıda bazı örnekler sunulup analiz edilmesi hedeflenmektedir.

3.1. Ali el-Kārî'nin Fıkıhçılığında Fıkıh-Zühd İlişkisi

Ali el-Kārî, ilmî kimliğe sahip kişilerin nasıl bir yaşam tarzı benimsemeleri gerektiği konusunda yaşantısıyla örnek olmuş ve değerli önerilerde bulunmuş, bu minvalde *Teb'îdu'l-ulemâ an takrîbi'l-umerâ* adlı risalesini yazmıştır.[26] Müellif, fıkhî birikimin kemâl-i amelle bütünleşerek zühdü ortaya çıkarmasını İslâmî bir ölçüt olarak kabul etmiş, dünyevî kazanç uğruna meşguliyetleri azaltmayı hedeflemiş ve ilim erbabına da aynı yolu tavsiye etmiştir.[27] Ali el-Kārî çalışmalarını bu zihinsel yapıyla sürdürerek İslâmî öğretileri ve yaşamı bir bütün olarak ele almıştır. Bu çerçevede, iman, İslam ve ihsan üçlüsünü hayatında tatbik etmiş ve bu unsurları birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak görmüştür. Müellifin bu tutumuna bey' hakkında *Fethu bâbi'l-inâye*'de yer alan şu açıklamalar örnek olarak verilebilir.

Ali el-Kārî *Fethu Bâbi'l-ʿİnâye* adlı eserinde bey'in tanımına geçmeden önce fıkıh ilminde "Kitâbu'l-Bey'" başlığının hangi amaçla kaleme alındığı üzerinde durmaktadır. Ona göre bu bölümün yazılmasının temel gerekçesi, şer'an helâl ve haram olan alışveriş türleri ile fâsid akid çeşitlerinin açıklanmasıdır. Müellif, konunun zühd ile ilişkisi bağlamında İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) bey' konusuna dair yaklaşımına da yer vermektedir.[28] Bu çerçevede İmam Muhammed'in zühd hakkında eser telif etmediği yönündeki bir ifadeye karşılık olarak "*Kitâbu'l-Bey'i tasnif ettim ya!*" şeklindeki cevabını nakletmektedir. Ali el-Kārî bu ifadeden hareketle, zühdün "helâli elde etmeye gayret göstermek ve haramdan sakınmak" şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca zühdün önemine binaen bir hadise[29] atıf yaparak, geçimini haram yolla sağlayan kimsenin duasının kabul edilmeyeceğini belirten rivayeti aktarmayı uygun bulmuştur. Bunun yanı sıra Ali el-Kārî yaşadığı dönemde dahi Hz. Peygamber'in ahir zamanda faizin yaygınlaşacağı ve faiz yemeyen kimselere dahi onun tozunun bulaşacağına dair uyarısını[30] ciddiyetle ele almaktadır.[31] Bu çerçevede o, satım akdinin (bey') sadece dünyevî kazancı meşrû

[23] Şemmâ', *Molla Ali el-Kârî*, 14, 25.
[24] Kârî, *Feth*, 2005, 3 vd.
[25] Kârî, *Mirkât*, 1/41.
[26] Kârî, *Mirkât*, 1/41, 254, 474; Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Kârî, *Mecmûʿu resâili'l-Allâme el-Mollâ Aliyyi'l-Kârî*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2016), 6/522; Ebû Ğudde, *Nuhbe*, Mukaddime, 61; Şemmâ', *Molla Ali el-Kârî*, 10.
[27] Kârî, *Feth*, 2005, 5; Kârî, *Feth*, 2017, 2/46; Şemmâ', *Molla Ali el-Kârî*, 6 vd.
[28] Kârî, *Feth*, 2017, 2/445.
[29] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374-75/1955-56), "Zekat", 19.; Kârî, *Mirkât*, 6/5-7.
[30] Süleyman b. el-Eşas b. İshak Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Asriyye, ts.), "Buyû'", 3.
[31] Kârî, *Feth*, 2017, 2/445-446.

yoldan elde etmenin bir aracı olmanın ötesinde zühdün gerçekleşmesinde de önemli bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bey'in hem lügat hem de ıstılah anlamlarını ele almasının yanı sıra onu uhrevî sorumluluk bağlamında değerlendirmesi, Ali el-Kārî'nin hukukî düzenlemelerin tek başına ahlâkî yeterliliği sağlamadığı görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım onun dinî ilimleri inanç, amel ve zühd bütünlüğü içinde değerlendirdiğini ve bu bütünlük anlayışının tasavvufî kişiliğinin bir yansıması olarak görülebileceğini düşündürmektedir. Nitekim tasavvufun temel konusu ahlâktır. Tasavvuf, ister imanî ister amelî olsun, dinin bütününde yer alan ahlâkî boyutları ele alır. İmam Ebû Hanîfe'nin fıkhı "nefsin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmek"[32] şeklinde tanımlaması ile İmam Muhammed'in zühdü muâmelâtla ilişkilendirmesi, onların nazarında iman, İslâm ve ahlâkın birbirinden ayrı düşünülemeyecek bir bütün oluşturduğunu göstermektedir.[33]

İmam Muhammed ve Ali el-Kārî'nin açıklamaları temel alındığında şu sonuca varmak mümkündür: Kişi nasıl Allah'a yakınlaşmak için zühdü öncelemeliyse zühdün sahih bir biçimde yaşanabilmesi de helâl kazanca dikkat etmeyi gerektirir. Bu nedenle zühdü benimseyen bir kimsenin, kazancının meşrû yollarla elde edilmesine özen göstermesi gerekir. Bu ise alışverişin İslâm'ın belirlediği kurallar çerçevesinde yapılmasıyla mümkündür. Bu bağlamda zikredilen bir hadis de konunun önemini vurgular niteliktedir. Söz konusu rivâyette, Hz. Sa'd b. Ebî Vakkas (ö. 55/675), Rasûlullah'tan (sallallahu aleyhi ve sellem) duası makbul olan kimselerden olmayı talep etmiş; bunun üzerine Rasûlullah kendisine helâl gıdayla beslenmesini tavsiye etmiştir.[34]

3.2. Farklı Mezheplere Ait Görüşleri Değerlendirmesi

Ali el-Kārî, eserinde genellikle Ehli Sünnet'e mensup dört mezhebin görüşlerine yer vermekle birlikte Hanefîlerin delillerini müstakil müçtehid sayılabilecek âlimlerin beyanlarıyla desteklemektedir. Bu çerçevede müellifin, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Osman el-Bettî (ö. 143/760[?]), İbn Şübrüme (ö. 144/761), İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), İmam Evzaî (ö. 157/774) ve Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) gibi erken dönem âlimlerinin görüşlerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Ayrıca, mest üzerine meshin meşrûiyeti gibi âyet-i kerîmelerde açık delil bulunmayan meselelerde kendisinden önce bazı fukahânın da yaptığı gibi ilgili naslar çerçevesinde sahabe ve selef rivayetlerini de aktarmak suretiyle konuyu açıklamayı tercih ettiği görülmektedir.[35] Tâbisi kalmamış mutlak müçtehidler arasında yer alan İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765), İmam Evzaî (ö. 157/774) ve Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778) gibi âlimlerin görüşlerini aktarması, onların fıkhî mirasının korunmasına katkı sunduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Ayrıca Ali el-Kārî'nin diğer mezheplere ilişkin aktarımlarda genellikle görüşleri doğrudan mezhep imamlarına isnat etmeyi tercih ettiği görülmektedir. Bu bağlamda müellif, yalnızca mezhep imamına nispet edilen ifadeleri aktarmakta, bunları kimden naklettiğini belirtmemektedir. Öte yandan, İmam Ebû Hanîfe dışındaki mezhep imamlarının önde gelen talebelerine nadiren atıfta bulunması da dikkat çekmektedir. Ancak zaman zaman bu genel tutumunun dışına çıkarak, mezhep içi farklı görüşlere de yer verdiği görülmektedir. Örneğin Ali el-Kārî, buğday ununun aynı cinsten, keylî ölçüyle değiştirilmesine dair değerlendirmesinde, İmam Şâfiî'nin bu tür bir mübadeleyi caiz görmediğini belirtmekte; ancak onun öğrencileri Buveytî (ö. 231/846) ve Müzenî'nin (ö. 264/878), söz konusu mübadelenin geçerliliğini İmam Şâfiî'den naklettiklerini ifade etmektedir. Bu örnek, müellifin nadiren de olsa mezhep imamlarının önde gelen talebelerine atıfta bulunduğuna işaret etmekte ve söz konusu mezhepte tercih edilen görüşün tespit edilmesi açısından da önem arz etmektedir.[36]

[32] Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-usûl fi şerh-i Mirkâtu'l-Vusûl* (İstanbul: Furkan kitabevi, ts.), 16.
[33] Zeki Yaka, "İslam İktisadının Gayesi", *İslam İktisadı ve Finansı (Editörlü kitap)*, (2017), 20-25.
[34] Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu`cemu'l-evsat*, thk. Târık b. Avdillah-Abdu'l-Muhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 6/310, 6495.
[35] Kârî, *Feth*, 2005, 183; Kârî, *Feth*, 2017, 2/448, 457, 507, 511-514.
[36] Kârî, *Feth*, 2017, 2/512.

Bunların dışında Ali el-Kārî'nin ele aldığı meseleye ilişkin görüşüne önem atfetmesi sebebiyle ismini andığı âlimler arasında Kaffâl eş-Şâşî (ö. 365/976),[37] İbn Abdilber (ö. 463/1071),[38] İbnu's-Sabbâğ (ö. 477/1084),[39] İmam Nevevî (ö. 676/1277),[40] İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302)[41] ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)[42] yer almaktadır. Müellifin bu âlimleri ya delil olarak kullandığı hadisin sıhhati bağlamında ya da mensup oldukları mezhepte hâkim görüşe aykırı bir kanaat beyan etmeleri sebebiyle zikrettiği ancak bu tür atıfların eser genelinde oldukça sınırlı sayıda olduğu görülmektedir.

Ali el-Kārî'nin fıkhî ehliyetini ortaya koyan dikkat çekici hususlardan biri, Hanefî mezhebi dışındaki görüşleri değerlendirirken sergilediği tutumdur. Müellif, ele aldığı meselede mezhep imamına nispet edilen birden fazla görüş bulunması durumunda, ilgili mezhepte hangisi tercih edilmişse o görüşü esas almakta ve bunun üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşımıyla sadece nakil yapmakla yetinmeyip, aynı zamanda söz konusu mezhebin iç tutarlılığını da dikkate alarak kurallarını aktardığı görülmektedir.[43] Örneğin mezhep âlimlerinin ribânın illetine dair sözlerini değerlendiren müellif, Hanefîler dışında diğer üç mezhep imamından ikişer görüş nakletmektedir. Söz konusu ettiği bu görüşler içerisinde İmam Şâfiî'den nakledilen sözleri "*kadîm*" ve "*cedîd*" ifadeleri ile vermektedir. İmam Mâlik ve İmam Ahmed'den gelen sözlerin tercihli olanını ise "*وبه قال*" ibaresi ile hükme bağlamaktadır.[44]

Öte yandan, müellifin diğer mezheplere ait rivayetleri değerlendirirken "*el-ezhâr*" ve "*el-esahh*" gibi nitelemeleri kullanarak görüşler arasında bir tercih yaptığı da anlaşılmaktadır.[45] Ali el-Kārî, bu yöntemi özellikle diğer üç mezhep imamına nispet edilen görüşleri değerlendirirken de tutarlı biçimde sürdürmüştür.[46] Bu durum, onun mezhepler arası fıkhî mukayeseye olan hâkimiyetini ve metodolojik duyarlılığını yansıtmaktadır.

Ali el-Kārî'nin Hanefî mezhebi dışındaki görüşleri inceleme biçimi, onun mukayeseli fıkıh alanındaki birikimini ve yorum gücünü ortaya koyan önemli örnekler barındırmaktadır. Bu çerçevede, ribevî mallara dair hadislerde geçen[47] ve "elden ele" şeklinde tercüme edilen "يَدًا بِيَدٍ" ifadesinin yorumu dikkat çekicidir. Ali el-Kārî, bu ibarenin İmam Mâlik ve İmam Şâfiî tarafından kinayeli bir anlatım olarak kabul edildiğini ve bu mezheplerin söz konusu ifadeyi kabz (fiilî teslim) anlamında yorumladıklarını aktarmaktadır. Onlara göre "el", teslim alma aracı olduğu için ister para ister başka ribevî mallar olsun, akdin taraflarının ayrılmasından önce fiilî kabz gerçekleşmelidir.[48]

Buna karşılık Hanefîler, "yeden bi yed" ifadesini malın belirginleşmesi, yani muayyen hale gelmesi olarak yorumlamışlardır. Aynı râviden (Ubâde b. Sâmit) gelen diğer bir rivayette geçen[49] "عَيْنًا بِعَيْنٍ" ifadesi, bu yorumu desteklemektedir. Bu nedenle Hanefîler, burada geçen "el" kelimesinin kabz aracı değil, tayin aracı olduğunu belirtmişlerdir. Paranın tayinle taayyün etmemesi sebebiyle, altın, gümüş ve benzeri nakdî mallarda fiilî teslimin gerekli olduğunu kabul etmişlerdir. Ali el-Kārî'nin açıklamalarından, Hanefîler'e göre akid gerçekleştikten sonra, paranın dışındaki belirli mallarda kabzın şart olmadığı anlaşılmaktadır.[50]

Müellifin fâsid akitler konusundaki mezhep farklılıklarını da değerlendirdiği görülmektedir. İmam Ebû Hanîfe dışındaki üç mezhep imamının, tarafların rızası bulunsa dahi fâsid bir akid ile müşterinin

[37] Kârî, *Feth*, 2017, 2/463.
[38] Kârî, *Feth*, 2017, 2/457.
[39] Kârî, *Feth*, 2017, 2/516.
[40] Kârî, *Feth*, 2017, 3/455.
[41] Kârî, *Feth*, 2005, 45.
[42] Kârî, *Feth*, 2005, 7.
[43] Kârî, *Feth*, 2017, 2/507.
[44] Kârî, *Feth*, 2017, 2/506-507.
[45] Kârî, *Feth*, 2017, 2/470, 477, 492, 498, 507.
[46] Nureddin Tortop, *Ali el-Kârî'nin Fethu Bâbi'l-İnâye Adlı Eseri: Genel Özellikleri ve Satım Akdi Bölümünün İncelenmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2025), 79.
[47] Müslim, *Müslim*, "Müsâkât", 83; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1406), "Buyû'", 44.
[48] Kârî, *Feth*, 2017, 2/509.
[49] Nesâî, "Buyû'", 50.
[50] Kârî, *Feth*, 2017, 2/509-510.

mülkiyet hakkı kazanamayacağı görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. Ali el-Kārî, bu görüşe göre fâsid akdin yasak olduğu ve bu yasağın haramlık ifade ettiği yorumunu aktarır. Bu nedenle, mülk edinmenin bir nimet olduğu ve nimetin haram bir fiile dayandırılamayacağı gerekçesiyle fâsid akde dayalı mülkiyetin geçerli olmadığını düşündüklerini ifade eder.[51]

Bu örnekler, Ali el-Kārî'nin sadece farklı mezhep görüşlerini nakletmekle kalmayıp, bunları karşılaştırarak değerlendirme yaptığını ve mezheplerin dayandığı ilkeleri göz önünde bulundurduğunu ortaya koymaktadır.

Bu noktada Ali el-Kārî'nin İmam Şâfiî'ye ait görüşlere özel bir dikkat gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim müellif, İmam Şâfiî'den yaptığı nakillerde mümkün olduğunca sözün "kadîm" veya "cedîd" görüşe ait olduğunu belirtmeye özen göstermektedir.[52] Eğer İmam Şâfiî'nin görüşünü herhangi bir kayıt koymadan aktarıyorsa, bu durumda söz konusu ifadenin genellikle "kavl-i cedîd"e ait olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca müellif, değerlendirmelerini sunduktan sonra, İmam Şâfiî sonrası dönem Şâfiî fakihleri tarafından "kavl-i kadîm" meşhur olmuşsa, buna da yer vermektedir. Bu yaklaşım, Ali el-Kārî'nin mezheplerin iç gelişim süreçlerine de vukufiyet gösterdiğini ortaya koymaktadır. Bu duruma örnek olarak, "rü'yet muhayyerliğinin" geçerliliği meselesi verilebilir. Müellif, bu konuda İmam Şâfiî'ye nispet edilen iki ayrı görüş bulunduğunu, kavl-i kadîme göre bu tür muhayyerliğin geçerli, kavl-i cedîde göre ise caiz olmadığını aktarmaktadır. Ayrıca aralarında Kaffâl eş-Şâşî'nin de yer aldığı birçok Şâfiî fakihin bu konuda kavl-i kadîmi benimsediğini ifade etmektedir.[53]

Bu yaklaşım, Ali el-Kārî'nin yalnızca zahirî rivayetleri aktarmakla yetinmediğini, aynı zamanda mezhep içi tercihleri ve tarihsel gelişimi de göz önünde bulundurarak kapsamlı bir değerlendirme yaptığını göstermektedir.[54]

Ali el-Kārî'nin eserinde, meşhur dört mezhep dışına çıkarak Zâhirî mezhebinin görüşlerine de yer verdiği dikkat çekmektedir. Müellif, kimi zaman bu mezhebin görüşlerini doğrudan mezhep imamı Dâvud ez-Zâhirî'yi (ö. 270/884) zikrederek aktarmakta, kimi zaman ise İbn Hazm'ın (ö. 456/1064)[55] ismini anarak Zâhirî görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Nitekim Ali el-Kārî, kıyas delilini kabul etmemesi sebebiyle ribevî malların hükmünün genelleştirilmesi konusunda Dâvud ez-Zâhirî'nin, diğer dört mezhep fakihlerinden ayrıştığını ifade etmektedir.[56]

Zâhirîler dışında, Ali el-Kārî'nin Haricîler ve Şiîler'in görüşlerine de yer verdiğinden söz edilebilir. Bununla birlikte, mevcut veriler ışığında müellifin Haricîler'e yalnızca bir yerde değindiği görülmektedir ki bu da muâmelât değil, ibadetle ilgili bir bağlamdadır. Nitekim Ali el-Kārî, "Harûrâ" kelimesinin Kûfe civarında Haricîlerin ortaya çıktığı köyün adı olduğunu belirttikten sonra, kadınların hayız döneminde kılamadıkları namazları daha sonra oruç gibi kaza etmeleri meselesini ele alır. Bu bağlamda müellif, söz konusu durumda yalnızca Haricîler'in namazın kaza edilmesi gerektiği görüşünü savunduğunu, diğer hiçbir kimsenin bu kanaatte olmadığını ifade etmektedir.[57]

Müellif, Şîa'nın görüşüne de yine ibadetle ilgili bir meselede değinmektedir. Abdestte ayakların yıkanmasının gerekliliği konusunu ele alan Ali el-Kārî, Şîa'nın abdest alırken ayakları mesh etmeyi yeterli gördüğünü belirtmektedir. Bu çerçevede, müellif tüm görüşleri aktardıktan sonra, konuya ilişkin nasları değerlendirerek ayakların yıkanmasının abdestin bir rüknü olduğunu ortaya koymuş ve bu suretle Şîa'nın görüşünü ilmî gerekçelerle reddetmiştir.[58]

[51] Kârî, *Feth*, 2017, 2/492.
[52] Kârî, *Feth*, 2017, 2/453.
[53] Kârî, *Feth*, 2017, 2/463.
[54] Kârî, *Feth*, 2017, 2/463.
[55] Kârî, *Feth*, 2005, 94.
[56] Kârî, *Feth*, 2017, 2/507.
[57] Kârî, *Feth*, 2005, 194.
[58] Kârî, *Feth*, 2005, 21.

3.3. Mezhep İçi Farklı Görüşlere Yer Verilmesi

Ali el-Kārî, *Fethu bâbi'l-inâye* adlı eserinde ele aldığı her fıkhî meselede, öncelikle İmam Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerini aktarmaya özen göstermektedir. Bu nakilleri yaparken müellifin oldukça seçici davrandığı ve söz konusu görüşlerin sıhhat derecelerini de dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, müellifin kimi zaman çeşitli gerekçelerle Hanefî mezhebi imamlarından herhangi birinin görüşünü tercih ettiği de görülmektedir. Bu yönüyle Ali el-Kārî'nin, mezhep imamları arasında görüş farklılıklarının bulunduğu neredeyse her meselede mezhep içi ihtilaflara yer verdiğini ifade etmek isabetli olacaktır. Bu çerçevede, çalışmanın bütünlüğü gözetilerek bazı dikkat çekici örneklerin sunulması yerinde olacaktır.

İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf, arıların ancak kovanlarıyla birlikte satılabileceğini belirtmişlerdir. Buna karşılık, İmam Muhammed ile birlikte diğer üç mezhep imamı, arıların toplu halde bulunmaları durumunda kovan olmaksızın da satışlarının geçerli olduğunu savunmuşlardır. Ali el-Kārî ise bu ihtilaflı konuda, arıların toplu olarak satılmasında bir sakınca bulunmadığını ifade eden görüşü tercih etmiştir. Bu tercihiyle müellif, Hanefî mezhebi içindeki farklı görüşleri dikkate aldığını ve gerekçeye dayalı tercihte bulunduğunu ortaya koymaktadır.[59] Bu tercih, aynı zamanda diğer mezheplerin gerekçeleriyle uyumlu bir yaklaşım olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca Ali el-Kārî'nin benimsediği bu fetvâ, günümüzdeki arı ticareti açısından da pratik bir kolaylık sağlamaktadır. Zira günümüzde arı satışları genellikle kovan içindeki çıtalar halinde yapılmakta olup, bu uygulama İmam Muhammed ve cumhûrun görüşüyle örtüşmektedir. Dolayısıyla müellifin bu tercihi hem mezhepler arası yakınlaşmayı desteklemekte hem de çağdaş uygulamalarla uyum arz etmektedir.

Ali el-Kārî, mezhep içi ve mezhepler arası görüşleri aktarmanın yanı sıra, zaman zaman bu görüşleri gerekçeleriyle birlikte değerlendirmiştir. Nitekim fâsid ve bâtıl alışverişleri ele aldığı bir bölümde insan sütü ticaretine dair tartışmalara yer vermektedir. Müellifin nakline göre, İmam Ebû Hanîfe insan sütü satışını câiz görmezken, İmam Şâfiî bu satımı câiz kabul etmektedir. İmam Ebû Yûsuf ise cariye sütü için satımı geçerli sayarken, hür kadının sütü için bunu kabul etmemektedir. Bu noktada Ali el-Kārî, Ebû Yûsuf'un ayrımını eleştirerek köleliğin hükmî bir eksiklik olmakla birlikte insan onurunu ortadan kaldırmadığını, dolayısıyla bu farklılığın sütün satılabilirliği üzerinde etkili olmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre insan, statüsünden bağımsız olarak şerefli bir varlıktır. Ayrıca anne sütü çocuğa dahi ancak belirli bir süre için helal kılınmıştır. Bu sebeple müellif, bazı Hanefî fakihlerin göz hastalığı gibi tıbbî gerekçelerle bile olsa başka bir tedavi imkânı varken anne sütünün göze damlatılmasını câiz görmediklerini özellikle belirtmektedir. Bu değerlendirme, Ali el-Kārî'nin hem mezhep içi görüşlere eleştirel yaklaşımını hem de insan onuruna dair hassasiyetini yansıtmaktadır.[60]

Ali el-Kārî'nin açıklamalarından, İmam Ebû Hanîfe'nin insan sütünün satışını câiz görmeme görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, anne sütünün satılması meselesinde Ali el-Kārî'nin, İmam Ebû Yûsuf'un cariyenin sütünün satışını câiz görmesini, mezhep içindeki genel kanaate pek uygun bulmadığı ortaya çıkmaktadır. Müellif, İmam Ebû Yûsuf'tan bu görüşü nakletse de görüşün sıhhatine dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bu durum, Ali el-Kārî'nin, görüşün ilmî açıdan değerlendirilmesini, sıhhatinin tartışılmasından daha kıymetli bulduğunu ve ilmî tartışmaların zenginliğini ön plana çıkarmayı tercih ettiğini göstermektedir.

Ali el-Kārî'nin benzer tutumunu, ipek böceğinin koza veya yumurta halinde satışı meselesinde de görmek mümkündür. Müellif, haşere sınıfına girdiği için İmam Ebû Hanîfe'nin her iki durumda da ipek böceğinin satışını câiz görmediğini belirtirken, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in farklı görüşlerde olduğunu ifade etmektedir. İmam Muhammed hem koza hem de yumurta halinde ipek böceğinin satışını geçerli sayarken, İmam Ebû Yûsuf ise kozası belirgin hale geldiğinde böceği de kozasına dahil ederek satışını câiz kabul etmiştir.[61] Ali el-Kārî, ipek böceğinin yumurtalarının satışı konusunda İmam Ebû Yûsuf'un görüşlerinin karışık olduğunu belirterek, bu konuda İmam

[59] Kârî, *Feth*, 2017, 2/485, 486.
[60] Kârî, *Feth*, 2017, 2/486.
[61] Kârî, *Feth*, 2017, 2/486.

Muhammed'in görüşünü tercih etmektedir. Ayrıca müellif, bu fetvânın, halk arasında âdet halini almış uygulamalara daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşım, Ali el-Kārî'nin mezhep içindeki farklı görüşleri ilmî bir çerçevede değerlendirip, halkın uygulamalarını göz önünde bulundurarak örfü dikkate alan bir tutum sergilediğini göstermektedir.[62]

e-Nukâye müellifi, fâsid akidlerde akdin feshedilmesi durumunda müşterinin malı hakikaten veya ma'nen ödemesi gerektiğini ifade etmektedir.[63] Ali el-Kārî, hakikat ve ma'nen terimlerini açıklarken, hakikat ifadesini malın mislinin ödenmesi, ma'nen ifadesini ise kıymetinin ödenmesi şeklinde izah etmektedir. Bu durumda mal, akid anındaki şeklinde değilse, müşteri malın mislini ya da yoksa kıymetini ödemekle yükümlüdür. Müellif, malın telef olması durumunda, İmam Muhammed'in telef gününü, Şeyhayn'ın ise kabz gününü esas aldığını belirtmektedir. Ancak fetva konusunda açık bir tercih yapmamaktadır. Bu durumu gasba benzeterek, tazmin yükümlülüğünün kabz ile gerçekleşeceğini ifade etmektedir.[64] Dolayısıyla, zarar görmüş malın tazmini konusunda İmam Ebû Hanife ve İmam Ebû Yûsuf'un görüşüne daha yakın olduğu söylenebilir.

Ali el-Kārî, zaid şart ile fâsid olan akidlerde, ek şartın feshi durumunda, İmam Muhammed'e göre fesih hakkının sadece şart koşan tarafa ait olduğunu, Şeyhayn'a göre ise her iki taraf için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Müellif, İmam Muhammed'in görüşüne odaklanarak, şart koşmayan tarafa fesih hakkının verilmesinin, karşı tarafın hakkını iptal etmek anlamına geleceğini ifade etmektedir.[65] Açık bir tercih yapmasa da kullandığı ifadeler, İmam Muhammed'in görüşüne daha yakın olduğu izlenimini vermektedir.

Ali el-Kārî, fâsid yolla elde edilen malın, müşterinin elinden sahih bir akitle çıkması veya akar ise üstüne bina veya ağaç dikilmesi gibi tasarrufların feshin gerçekleşmesini engellediğini savunmaktadır. İmâmeyn ise her durumda feshin yapılması gerektiği kanaatindedir. Diğer üç mezhep imamının da benzer şekilde feshin gerçekleştirilmesi gerektiğini belirttiğini eklemektedir.[66]

Müellif, İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünü kendi görüşü gibi ifade etmekte ve İmam Ebû Hanîfe'nin ismini zikretmemektedir. O, bu görüşü; feshin şerî hak, kabzdan sonra müşterinin tasarrufunun ise kul hakkı olduğunu belirterek, kul hakkının tercih edilmesinin daha doğru olacağını ve fesih yapılamayacağını ifade etmektedir.[67] Bu açıklamalardan hareketle, Ali el-Kārî'nin bu konuda İmam Ebû Hanîfe ile aynı kanaatte olduğu görülür.

Ali el-Kārî, fâsid ve bâtıl akidler başlığı altında, şer'an satışa konu olan mal çeşitlerine değinmektedir. Özellikle ölçü ve tartıların önemine dikkat çekerek, akdi fesâda uğratabilecek bir durum olarak mebî'in meçhul olmasına vurgu yapmıştır.[68] Ali el-Kārî, ölçekle ölçülebilen veya tartılabilen malın meçhullüğü konusunda, ölçü ve tartının bâyi' tarafından müşterinin huzurunda yapılmasının her iki taraf için yeterli olduğunu belirtmiştir. Yeterli görmeyenlerin itirazını ise kuvvetli bulmamıştır.[69]

Ali el-Kārî, adedi mütekâriblerin mevzûnat mı yoksa mezrûât mı olarak değerlendirileceği konusundaki ihtilafa da değinmiş ve İmam Ebû Hanîfe'den gelen iki rivâyeti açıklığa kavuşturmuştur. İmam Ebû Hanîfe'den gelen ve Ali el-Kārî'nin en zâhir olarak belirttiği görüşe göre adedi mütekâribler, vezinle satılanlar gibi değerlendirilmelidir. İmâmeyn'e göre ise bu tür mal, zirâ ile satılanlar/mezrûât gibi değerlendirilmelidir. Bu ikinci görüş, yine İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen bir rivâyettir. Ali el-Kārî,

[62] Kârî, *Feth*, 2017, 2/486-487.
[63] Kârî, *Feth*, 2017, 2/492, 493.
[64] Kârî, *Feth*, 2017, 2/493.
[65] Kârî, *Feth*, 2017, 2/493.
[66] Kârî, *Feth*, 2017, 2/494.
[67] Kârî, *Feth*, 2017, 2/495.
[68] Kârî, *Feth*, 2017, 2/494.
[69] Kârî, *Feth*, 2017, 2/495.

mezrûâtta ribâ olmadığı gibi adedîlerde de bulunmadığını belirterek İmâmeyn'in görüşünü gerekçelendirmiştir.[70] Ancak bu konuda herhangi bir tercihte bulunmamıştır.

Ali el-Kārî'nin eseri incelendiğinde, işlediği konu hakkında mezhep içi ihtilafları ele almasının yanı sıra İmam Ebû Hanîfe'den gelen farklı görüşleri de kategorize etmeye çalıştığı görülmektedir. Müellif, bu tutumuyla İmam'ın hangi sözünün daha kuvvetli olduğunu veya son olarak hangi görüşü benimsediğini tespit etmeye çalıştığından bahsedilebilir. Bu bağlamda müellif, İmam Ebû Hanîfe'den gelen nakillerin hangisine tutunduğunu belirlemek için "الاظهر", "المختار", "و بهذه الرواية يفتى", "وهو الصحيح" gibi ibareler kullanmaktadır.[71]

Fethu bâbil'l-inâye'de öne çıkan bir diğer nokta, Ali el-Kārî'nin mezhep içindeki görüş ayrılıkları söz konusu olduğunda kendi düşüncelerine yer vermesidir. Müellif, ele aldığı fıkhî meselelerde İmam Ebû Hanîfe ve önde gelen iki öğrencisi İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in yanı sıra, İmam Züfer b. Huzeyl ve İmam Hasen b. Ziyâd'ın görüşlerini de dikkate almıştır. Ancak kendi tercihlerinde, çoğunlukla İmam Ebû Hanîfe ve İmâmeyn arasında bir seçim yaptığı söylenebilir. Bu bağlamda Ali el-Kārî, yalnızca İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünü tek başına kabul edebildiği gibi, zaman zaman İmâmeyn'in görüşüne de yönelebilmektedir.

Örneğin, tek fiyatla iki malın satılmasını ele alırken Ali el-Kārî, her bir ürün için "şunu şu fiyata sattım" ifadesinin kullanılmasının gerekliliğini, mezhep içindeki görüş farklılıkları ışığında değerlendirmektedir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre, her bir ürünün fiyatı belirtilmeden ve "sattım" ifadesi kullanılmadan yapılan satış, iki ayrı şey adına fakat tek bir fiyatla yapılmış sayılır. Bu durumda, bir maldan vazgeçilmesi geçerli sayılmamaktadır. İmâmeyn'e göre ise, fiyatlar belirtilmese ve "sattım" ifadesi kullanılmasa da satılan mallardan bir kısmından vazgeçilmesi mümkündür. Ali el-Kārî, burada İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir. Bu açıklama, müellifin konuyla ilgili kanaatinin de bir yansımasıdır. Benzer tercihlere müellifin diğer bölümlerinde de sıklıkla rastlanmaktadır.[72]

Tercih yaparken müellifin dikkat çeken özelliklerinden biri, ta'lîl yaptığı durumlarda kullandığı ifadeleri büyük bir özenle seçmesidir. Örneğin, Ali el-Kārî abdestle ilgili âyette geçen[73] "اِلَى الْمَرَافِقِ" ifadesini ele almaktadır. Buradaki "اِلَى" harfi cerrini, gâye ve mugayyâ ilişkisi içinde değerlendiren Ali el-Kārî, dirseklerin abdestte yıkama kapsamına dahil edilmesini ihtiyatlı bir yaklaşım olarak benimsemektedir. Müellif, bu tercihini desteklerken, Hz. Peygamber'in (aleyhi's-salâtu ve's-selâm) kollarını yıkarken suyu dirseklerinden döndürdüğünü belirten "أدار" kelimesini kullanmaktadır.[74] Ali el-Kārî'ye göre, Hz. Peygamber'in (aleyhi's-salâtu ve's-selâm) bu uygulaması, âyetin doğru anlaşılmasında önemli bir etken olup, dirseklerin de abdestin yıkama kısmına dahil edilmesinin bu veriler ışığında daha uygun bir görüş olduğuna kanaat getirmektedir.

3.4. Ali el-Kārî'nin Fıkhî Yetkinliğinin Yansıması Olarak Şer'î Delil Kullanımı

Ali el-Kārî, *Fethu bâbi'l-inâye* adlı eserinde Hanefîlerin delillerini sunarken mezhebin usûl ilkelerini esas almakta ve bu ilkelere sıkça göndermede bulunmaktadır. Onun mezhepler arası fıkhî yaklaşımını ve Hanefîlerin delil çıkarım yöntemlerini daha iyi kavrayabilmek amacıyla eserdeki örnek delillere yer vermek uygun olacaktır. Bu konu başlığı altında müellifin kullandığı Kitap, Sünnet, icmâ' ve kıyas delillerinden bazı örneklere yer verilecek ve bu örnekler üzerinden eserinde takip ettiği metot tespit edilmeye çalışılacaktır.

[70] Kârî, *Feth*, 2017, 2/495.
[71] Kârî, *Feth*, 2017, 1/149, 2/447, 466, 473, 474, 480.
[72] Kârî, *Feth*, 2017, 2/447, 452, 455, 456, 473, 474, 478, 480, 481, 512, 515, 514, 516; 3/ 77, 78.
[73] el-Mâide 5/6.
[74] Kârî, *Feth*, 2005, 23-24.

3.4.1. Kitap

Müellif, şer'î nassların esasını teşkil etmesi sebebiyle Kur'an deliline sıklıkla müracaat etmektedir. Bu çerçevede Ali el-Kārî'nin, Kur'an ayetlerini hem açık ve kesin delil olarak kullandığı hem de mücmel ifadeleri farklı deliller aracılığıyla açıklamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.[75]

Bu bağlamda Hanefîlere göre şâzz kıraatlerin âhâd haber hükmünde olduğunu ifade eden Ali el-Kārî,[76] birtakım ayetlerin şâzz kıraatlerdeki farklı okunuşlarını cumhurun okuyuşuyla destekleyerek, hadislerde geçen bazı kelimelerin kökenlerine ve doğru telaffuzlarına delil olarak kullanmaktadır.[77] Bu bağlamda hadis metinlerinde yer alan[78] "فأتزر" ifadesinin "ت"nin şeddesiyle telaffuz edilmesine, şazz kıraat olan İbn Muhaysın'ın "الَّذِى اؤْتُمِنَ"[79] şeklinde okuyuşunu delil göstermiştir. Ayrıca cumhurun başka bir âyeti "ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ"[80] şeklindeki okuyuşuyla bu kıraati desteklemiştir. Öte yandan Ali el-Kārî'nin, şâzz kıraatlere dayanarak bazı ayetleri tefsir ettiği de görülmektedir. Nitekim Cuma namazının farz kılındığını bildiren ayette geçen "فَاسْعَوْا" ifadesinin gerçek anlamda koşmak anlamına gelmediğini, asıl maksadın iş ve meşgaleyi bırakıp namaza yönelmek olduğunu belirtmektedir. Bu yorumu ise, şâzz kıraatte aynı yerde geçen ve "yönelmek, gitmek" anlamına gelen "فَامْضُوا" kelimesiyle temellendirmektedir.[81]

3.4.2. Sünnet

Fakihliğinin yanı sıra muhaddis kimliğiyle de öne çıkan Ali el-Kārî, özellikle *Fethu Bâbi'l-İnâye* adlı fürû' fıkıh eserinde meseleleri sistematik bir şekilde ele almaktadır. Her konuyu öncelikle Hanefî mezhebi çerçevesinde değerlendirmekte, ardından muhalif görüş ve delilleri zikretmekte, sonrasında ise Hanefî delillerini ortaya koyarak konuyu tartışmakta ve nihayetinde kendisine en güçlü görünen görüşü tercih ederek[82] benimsemektedir.[83]

Ali el-Kārî, genel bir yöntem olarak eserlerinde yer verdiği hadislerin son râvilerini ve bu hadisleri aktaran meşhur kaynakları belirtmektedir. Bununla birlikte, bazı rivayetlerde daha uzun isnad zincirlerine de yer verdiği görülmekte, bu zincirlerdeki râvileri Hanefî mezhebine uygunluk gözetmeksizin sened açısından değerlendirmektedir.[84] Bu bağlamda eserinde sened analizlerine yer verdiğinden de bahsedilmelidir. Öte yandan müellifin *Hidâye*'de yer alan hadislerin değerlendirilmesine ayrı bir önem atfettiğini de söylemek gerekmektedir. Nitekim günümüzde bu konuda müstakil bir çalışma yapılmıştır.[85]

Ayrıca müellifin, bazı kaynaklarda yer alan eksiklikleri diğer rivayetlerdeki ilavelerle tamamlayarak metnin nasıl anlaşılması gerektiğine işaret ettiği de söylenebilir. Bunun yanında, açıklamaların yetersiz kaldığı durumlarda hadisin doğru kavranabilmesi için metin üzerinde takdirde bulunmuştur. Müellifin, naklettiği bir rivayetin daha doğru anlaşılmasını sağlamak amacıyla takdirde bulunduğu örneklerden biri ribâ konusundaki açıklamalarıdır. Bu bağlamda, ribâya dair bazı rivayetlerde aynı cins malların elden ele verilmesiyle ilgili farklı ifadelerin bulunduğunu belirtmektedir. Taraflardan birinin elindeki mala karşılık daha fazlasını talep etmesinin ribâ kapsamına girdiğini ifade eden bazı ziyadelerin, yalnızca

---

[75] Kârî, *Feth*, 2017, 2/4, 13, 14, 20, 505, 506.

[76] Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî Kârî, *Şerhu Muhtasari'l-Menâr (Tavdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-meânî)*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru Sâdır, 2006), 358 vd., 380.

[77] Kârî, *Feth*, 2005, 215.

[78] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Hayz", 67.

[79] el-Bakara 2/283.

[80] el-Bakara 2/51.

[81] Kârî, *Feth*, 2017, 2/418.

[82] Ali el-Kârî'nin sünnet kullanımıyla ilgili detaylı analizler için bk. Tortop, *Ali el-Kârî*, 46 vd.

[83] Kârî, *Feth*, 1997, 1/12-13.

[84] Kârî, *Feth*, 2017, 2/516, 517.

[85] Hasan Kayapınar, "Ali el-Kârî'nin el-Hidâye'de İstidlal Edilen Hadislere Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 730-743.

peşin mübadeleyi değil, aynı zamanda malların eşit miktarda değişimini de içerdiğini vurgulamaktadır.[86] Müellifin bazı hadisleri açıklarken bilinçli biçimde metni takdir yöntemine başvurmasının, Hanefî mezhebine ait temel yaklaşımları vurgulama amacını taşıdığı söylenebilir.

Müellifin hadis kullanımındaki bir başka önemli özelliği, hadislerin isnadlarını verirken mezhepsel ayrım yapmaksızın, hadislerin güvenilirlik derecelerini de değerlendiriyor olmasıdır. O, hadisleri yalnızca metin olarak değil, isnad açısından da ele almakta ve eğer isnadda bir zayıflık varsa bunu da belirtmeye çalışmaktadır.[87] Bu tutum, eserinde çok kez karşılaşılan bir yaklaşımdır.[88] Öte yandan, Ali el-Kārî'nin istidlal ettiği hadislerin merfû olup olmamaları konusunda özel bir dikkat gösterdiği gözlemlenmiştir. Hadisin merfû olup olmadığı hususunda bir belirsizlik söz konusu olduğunda, gerekli delilleri sunarak hadisin merfû olduğunu ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.[89]

Ali el-Kārî, bir hadisin birçok temel kaynakta bulunması durumunda, kendi aktardığı metnin hangi eserden alındığını belirtmek için genellikle "ve'l-lafzu leh" ifadesini kullanır.[90] Ancak bu tür açık kaynak belirtileri, naklettiği hadislerin genel sayısına kıyasla oldukça sınırlıdır. Bunun yerine, çoğunlukla ilgili rivayetlerin ortak yönlerini öne çıkarır; metinler arasında anlamı etkileyen bir fark ya da ekleme varsa, bunu özellikle vurgulamaya çalışır.[91] Ali el-Kārî'nin hadis aktarımındaki yaklaşımı, işlediği konuyla ilgili rivayetlerin farklı kaynaklarda bulunması, bu rivayetlerin çokluğu ve metinler arasında çeşitli ekleme ya da eksikliklerin olması gibi nedenlerle şekillenmiştir.[92] Müellif, bazı durumlarda eksik görülen bir rivayeti diğer kaynaklardaki eklerle tamamlayarak daha doğru bir anlam kazandırmaya çalışmakta, açıklamaların yetersiz kaldığını düşündüğü yerlerde ise "takdir" yoluna gitmektedir.

Örneğin ribâ konusundaki açıklamalarında, aynı cins malların peşin olarak değişiminin yanı sıra misliyle satılmasına dair ek ifadelerin bulunduğunu belirtir. Bu ziyadeleri, Hanefî anlayışı çerçevesinde yorumlayarak ribevî malların ölçü (keyl) ve tartıya (vezn) dayalı olması esasına dikkat çeker. Müellifin bu tür açıklamalarda özellikle "ve't-takdîr" ifadesini kullanması, onun Hanefî fıkhının temel yaklaşımlarını vurgulama amacına işaret etmektedir.[93]

Ali el-Kārî bazı hadis metinlerinde yer alan ifadelerin râviye ait olabileceğini düşündüğü durumlarda bu kanaatini açıkça dile getirir. Örneğin, iki ölçek eski hurma karşılığında bir ölçek iri hurmanın değişimini yasaklayan hadisin sonunda geçen "في الميزان مثل ذلك" ifadesinin, hadisin râvilerinden Ebû Saîd'e (radıyallahu anh) ait olmasının daha isabetli olacağını ifade etmektedir.[94]

Ali el-Kārî bir açıklama yöntemi olarak lafız yapısı itibarıyla mücmel (kapalı) bulduğu âyetleri, konuyla ilgili hadisleri naklederek açıklamaya çalışır. Örneğin "**Allah alışverişi helal, ribâyı haram kıldı**"[95] âyetinin mücmel olduğunu belirtmiş ve bu kapalılığı, konuyla ilgili hadis rivayetleriyle açıklığa kavuşturma yoluna gitmiştir.[96]

Ali el-Kārî'nin Hanefî fıkıh eserlerinde delil olarak yer alan bazı mürsel hadisleri, onların müsned rivayetlerini de ekleyerek desteklemeye çalıştığı görülmektedir. Örneğin "Kim görmediği bir şeyi satın alırsa, gördüğünde muhayyerdir" anlamındaki hadis,[97] çoğu kaynakta yer alsa da isnadı açısından mürsel kabul edilmektedir. Dârekutnî'nin bu hadise zayıf olduğu yönünde işarette bulunduğunu belirten müellif, bu durumu öncelikle râvî Ebû Bekr b. Ebî Meryem'in bilinmeyen hâliyle açıklamaktadır. Müellife göre, râvî hakkında olumsuz bir bilgi bulunmaması, hadisin kabul edilebilirliğini artırmaktadır. Ardından Dârekutnî'de geçen ve farklı râviler tarafından aktarılan benzer hadisleri de delil olarak

[86] Kârî, *Feth*, 2017, 2/506.
[87] Kayapınar, "Ali el-Kârî'nin el-Hidâye'de İstidlal Edilen Hadislere Yönelik Eleştirileri".
[88] Kârî, *Feth*, 2005, 52-59.
[89] Kârî, *Feth*, 2005, 202-203; Kârî, *Feth*, 2017, 2/508.
[90] Kârî, *Feth*, 2017, 1/158-159.
[91] Kârî, *Feth*, 2017, 2/448 vd.
[92] Kârî, *Feth*, 2017, 1/122-123, 158-159; 2/161-162, 506-508; 3/157-158, 320-322.
[93] Kârî, *Feth*, 2017, 2/506.
[94] Kârî, *Feth*, 2017, 2/508.
[95] El-Bakara, 2/275.
[96] Kârî, *Feth*, 2017, 2/505-506.
[97] Nu'mân b. Dînâr Dârakutnî, *Sünenü'd-Dârakutnî*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/382, nr. 2803.

sunmaktadır. Hadisin farklı sened yolları üzerinden desteklenebileceğini savunan Ali el-Kārî, nihayetinde bu rivayetin kullanılabileceğini ve bunun da Hanefî görüşünü desteklediğini belirtmektedir.[98]

Ali el-Kārî'nin hadis kullanımında dikkat çeken bir diğer yön, cerh ve ta'dil yöntemine başvurması ve râviler hakkında değerlendirmelerde bulunmasıdır.[99] Örneğin, Hz. Âişe ile Âliye adlı bir kadın arasında geçen bir olayı aktardıktan sonra Âliye'nin güvenilirliği konusunda yapılan tartışmalara yer verir. İbnu'l-Cevzî'nin bu kadını meçhul kabul ederek rivâyetini geçersiz saymasına katılmaz. Aksine Âliye'nin tanınan ve değerli bir kişi olduğunu savunur. Bu görüşünü, İbn Sa'd'ın *Tabakât* adlı eserinde onun kimliğini açıkça belirtmesine ve Hz. Âişe'den hadis rivâyet ettiğini kaydetmesine dayandırır. Ayrıca, Ali el-Kārî bu ismin İmam Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inde de geçtiğini ifade eder. Konuyla ilgili diğer kaynaklardan da deliller sunarak değerlendirmesini tamamlar.[100]

Ali el-Kārî'nin dikkat çeken yönlerinden biri, hadislerin isnadlarını değerlendirirken mezhep ayrımı gözetmeksizin rivâyetlerin sıhhat derecelerine de yer vermesidir. Hadisleri isnad yönünden ele almakta, zayıflık söz konusuysa bunu belirtmeye özen göstermektedir.[101] Bu tutumu eserinin birçok yerinde görülmektedir. Ayrıca istidlal ettiği hadislerin merfû olup olmadığını da özellikle dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Eğer bir hadisin merfû oluşu tartışmalıysa Ali el-Kārî deliller sunarak hadisin durumunu ortaya koymaya çalışmaktadır.[102]

Ali el-Kārî'nin hadis kullanımında dikkat çeken bir diğer husus, mürsel hadisleri delil olarak kullandığı durumlarda bunun gerekçesini açıklama yoluna gitmesidir. Bu tür rivayetleri tek başına değil çeşitli yöntemlerle destekleyerek delil değerini güçlendirmeye çalışmaktadır. Örneğin, mürsel bir hadisi aynı konudaki merfû ve müsned hadislerle takviye etmesi,[103] farklı rivayetleri bulunan mürsel hadislerin diğer versiyonlarını ele alması ve sahâbî olmadığı iddia edilen râvîlerin kimliğini düzelterek rivâyetin güvenilirliğini artırması,[104] bu yöntemler arasında yer almaktadır.

Ali el-Kārî'nin hadis kullanımında önemli bir özellik, ilgili hadisleri kitaplarında nakledenlerin hadis hakkında yaptıkları değerlendirmeleri aktarması ve bu değerlendirmeleri kendi istidlalinde destek olarak kullanmasıdır. Bu bağlamda, Tirmizî,[105] Hâkim en-Nisâbûrî,[106] Beyhakî[107] ve Dârekutnî[108] gibi muhaddislerden yararlandığı görülür. Ancak müellif, bu uzmanların tahlillerini yaptığı durumlarda bile her zaman onların hadis hakkındaki yorumlarına yer vermemektedir.[109] Bu yaklaşım, delilin yeterliliği nedeniyle ek bir açıklamaya ihtiyaç duymamasından kaynaklanabilir.

Ali el-Kārî, Hanefî usûl anlayışı çerçevesinde, Peygamber'in sürekli yaptığı fiillerin (muvâzabe) nasıl yorumlanması gerektiğine ve hüküm çıkarımında delil olarak kullanılmasına sıkça değinmiştir.[110] Muvâzabe kavramını, "Hz. Peygamber'in nadiren terk ettiği, genellikle devamlı yaptığı davranışlar" olarak tanımlamıştır.[111] Bu tanımı İbnü'l-Hümâm'dan aktarmış olsa da kendisinin de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, eserinde muvâzabeye özel bir önem verdiği görülmektedir.[112]

[98] Kârî, *Feth*, 2017, 2/464.
[99] Kârî, *Feth*, 2017, 2/488-489, 516-517; Demirbaş, *Hanefî Hadis Usûlü*, 575.
[100] Kârî, *Feth*, 2017, 488-489.
[101] Kârî, *Feth*, 2005, 52, 56, 57, 59.
[102] Kârî, *Feth*, 2005, 202-203; Kârî, *Feth*, 2017, 2/508.
[103] Kârî, *Feth*, 2005, 59.
[104] Kârî, *Feth*, 2017, 1/53.
[105] Kârî, *Feth*, 2017, 2/497-498.
[106] Kârî, *Feth*, 2017, 2/457.
[107] Kârî, *Feth*, 2017, 2/482.
[108] Kârî, *Feth*, 2017, 2/464.
[109] Kârî, *Feth*, 2017, 2/496.
[110] Kârî, *Feth*, 2017, 1/185, 272.
[111] Kârî, *Feth*, 2005, 49.
[112] Kârî, *Feth*, 2005, 29, 47, 272.

Öte yandan Ali el-Kārî'nin, sahabe uygulamaları ile tâbiîn'in sahabeye yönelttiği sorular üzerinden Hanefîlerin istidlal ettiği hadislerin anlamını aydınlatmaya çalıştığı da ifade edilebilir. Bu yaklaşım, mezhebin delil sistematiğini temellendirme çabasının bir parçası olarak değerlendirilmelidir.[113]

Söz gelimi müellif, mekruh akitler bahsinde, şehirli tüccarların dışarıdan mal getiren satıcıları karşılayarak onlar adına satış yapmaları ve bu yolla fiyatların yükselmesine neden olmalarını ele almıştır.[114] Bu çerçevede, tâbiînden İmam Tâvûs'un Abdullah b. Abbâs'tan rivayet ettiği "وأن يبيع حاضر لباد" "şehirlinin bâdiyeli adına satış yapması"[115] ifadesini açıklığa kavuşturmak amacıyla yönelttiği soruya da yer verir. İbn Abbâs (radıyallahu anh), bu uygulamanın "simsarlıktan başka bir şey olmadığını" ifade etmiştir. Ali el-Kārî, bu açıklamayı konuya dair deliller arasında zikrederek, Hanefî mezhebinin usulüne bağlı kalmak suretiyle söz konusu satışı mekruh akitler kapsamında değerlendirmiştir.[116]

3.4.3. İcmâ'

İcmâ delili, müellifin sıkça başvurduğu delillerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ali el-Kārî'nin kullandığı icmâ ifadeleri ise zaman zaman farklılık göstermektedir. Bu bağlamda, müellif, mürsel hadisin kabulüyle ilgili hadis usulüne dair açıklamalarında icmâ terimini kullanmaktadır. Burada, sahabe mürsellerinin kabulü konusunda bir icmâdan söz edilmektedir[117] ve bu icmâ'nın muhaddisler arasında bir fikir birliği olduğuna dikkat çekmek doğru olacaktır.

Ali el-Kārî, abdestle ilgili ayette yer alan "**…namaza kalktığınız zaman…**"[118] ifadesinin zahirinden, namaz kılmanın arzu edildiği her durumda abdestli olunsun olunmasın tekrar abdest alınması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak müellif böyle bir hüküm vermenin hem Hazreti Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) uygulamalarıyla hem de sahabe ve ümmetin bu konudaki sözlü ve fiilî birliğiyle (icmâ) çelişeceğini belirtmektedir.[119]

Bunun dışında, *Fethu Bâbi'l-İnâye* adlı eserinde Ali el-Kārî'nin icmâ terimini kullandığı yerler arasında şunlar öne çıkmaktadır: dört fıkıh mezhebi imamının ittifakı,[120] usûl-i fıkıh bağlamında icmâ,[121] icmânın senedi,[122] sahabe-i kirâmın bir konuda icmâsı[123] ve sahabenin sükûtî icmâsı.[124]

3.4.4. Kıyas

Ali el-Kārî'nin eserinde fıkhî hükümleri temellendirirken başvurduğu kaynaklardan biri de kıyastır. Her ne kadar müellif, kıyasa dayalı yeni hükümler ihdas etmiyor gibi görünse de mevcut mezhep görüşlerinin gerekçelendirilmesinde bu yönteme atıf yapmaktadır.[125]

Ali el-Kārî, fâsid ve bâtıl akitler bağlamında, akdin niteliğindeki belirgin değişimlerin, fıkıh âlimleri arasında ihtilafa yol açtığını aktarır. Müellif, bu tür bir satışın Hanefî geleneğinde kıyasa uygun olduğunu ifade eder ve bu görüşün İmam Züfer tarafından da benimsendiğini belirtir. Ancak konuyu derinleştirerek, kıyasın maldaki nitelik değişiminin derecesine göre farklı hükümlere temel olabileceğini savunur. Bu yaklaşıma göre, nitelikteki hafif değişiklikler müşteriye muhayyerlik hakkı verirken, malın kullanım değerini etkileyecek ölçüdeki değişimler akdi geçersiz kılmaktadır.[126]

[113] Kârî, *Feth*, 2017, 2/496, 497; Kârî, *Şerhu Muhtasar*, 388.
[114] Tortop, *Ali el-Kârî*, 133.
[115] Buhârî, "İcâre", 14.
[116] Kârî, *Feth*, 2017, 2/496.
[117] Kârî, *Feth*, 2005, 5; Kârî, *Şerhu Muhtasar*, 324, 389.
[118] el-Mâide, 5/6.
[119] Kârî, *Feth*, 2005, 22-23.
[120] Kârî, *Feth*, 2017, 1/128.
[121] Kârî, *Feth*, 2017, 1/205.
[122] Kârî, *Feth*, 2017, 1/205.
[123] Kârî, *Feth*, 2017, 2/176.
[124] Kârî, *Feth*, 2005, 193.
[125] Kârî, *Feth*, 2017, 2/472, 474; Kârî, *Şerhu Muhtasar*, 401 vd.
[126] Kârî, *Feth*, 2017, 2/487.

Ali el-Kārî, örf ve teâmül sebebiyle kıyasın terkedildiği durumlara da temas eder. Bu bağlamda, mislî olmaması nedeniyle ekmek borçlanmanın, Hanefî fıkıh sistematiğinde kıyas gereği caiz görülmediğini ve bu yaklaşımın İmam Ebû Hanîfe tarafından benimsendiğini ifade eder. Ancak halk arasında yaygın uygulamaya dayanarak, İmam Muhammed'in bu durumu istisnâ' akdine benzer şekilde değerlendirdiğini ve temel ihtiyaçlara dayalı olması gerekçesiyle kıyas dışına çıktığını belirtir.[127] Ali el-Kārî'nin bu açıklamaları, zaruret hallerinde kıyasın terkine cevaz verilmesi hususunda İmam Muhammed ile aynı görüşü paylaştığını göstermektedir.

4. Sonuç

Ali el-Kārî, *Fethu bâbi'l-inâye* adlı eserinde, Hanefî mezhebinin fıkhî delil yöntemlerine geniş bir yer vermiş ve bu delilleri hem teorik hem de pratik açıdan titizlikle ele almıştır. Müellifin, özellikle Kur'an, Sünnet, İcmâ ve Kıyas gibi temel fıkhî kaynakları nasıl kullandığına dair yapılan inceleme, onun derin bir fıkhî birikime ve hadis ilminde de güçlü bir donanıma sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Ali el-Kārî'nin söz konusu eseri, bir yandan şer'î delilleri ele alışındaki metodolojik yaklaşımda, Hanefî usûlünü esas alırken, diğer yandan mezhepler arası fıkhî farklılıkları da göz önünde bulundurması açısından önemlidir. Özellikle kıraat farklılıklarını dikkate alması, hadislerin güvenilirlik derecelerini titizlikle incelemesi ve âhad haberlerin delil değerinde izlediği metot, onun fıkhî yetkinliğini ve metodolojik derinliğini ortaya koyan örneklerdir.

Eserde, İcmâ, Kıyas ve İstihsân gibi delilleri değerlendirerek bazı tercihlerde bulunması, müellifin hukukî meseleleri çözme yöntemine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Ali el-Kārî'nin, bu delilleri kullanırken sadece teorik dayanaklarla yetinmeyip, pratikteki örnekler üzerinden açıklamalar yapması Hanefî fıkıh anlayışını güncele yansıtması açısından önemlidir.

Öte yandan bir fakîh olarak Ali el-Kārî, mezhepçiliğin dar kalıpları arasına sıkışıp kalmamış, objektif fıkıh anlayışının ürünü olarak dört mezhebin kriterlerini kullanmaktadır. Buna ilaveten dört mezhep dışındaki (İbn Hazm ve Dâvud ez-Zâhirî gibi) müçtehidlerin bazı görüşlerini de değerlendirmektedir.

Ayrıca Ali el-Kārî, mezheplere karşı objektif duruşuyla, fıkıh usulüne vukûfiyeti ve metotlu değerlendirmeleriyle, hem klasik fıkıh geleneğinin bir temsilcisi hem de döneminin ihtiyaçlarını gözeten bir yenilikçidir. Eserleri, yalnızca Hanefî mezhebine değil mukayeseli fıkıh çalışmalarına da önemli katkılar sunmaktadır. Bu çalışma, Ali el-Kārî'nin fıkhî birikimini ve delil kullanımı anlayışını daha iyi anlamamıza katkı sağlamaktadır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.
Yazarların Katkıları/Authors Contributions
Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Writing Up: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Submission and Revision: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

[127] Kârî, *Feth*, 2017, 2/516.

Kaynaklar

Ayderûs, Muhyiddîn Abdilkâdir b. Şeyh b. Abdillâh. *en-Nûru's-sâfir ʿan ahbâri'l-karni'l-ʿâşir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.

Bayatı, Mohammad Maaroof. *Alî el-Kârî'nin el-Meşrebü'l-Verdî fî Mezhebi'l-Mehdî Adlı Eseri ve Mehdî'nin Mezhebine Dair Analizi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.

Boynukalın, Mehmet. *Fıkıh Usulü Âlimleri ve Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiʿu's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Çiştî, Muhammed. *el-Bidâatu'l-müzcât limen yutâliu'l-Mirkât fî Şerhi'l-Mişkât*. Multan: Mektebe İmdâdiyye, ts.

Dârekutnî, Nu'mân b. Dînâr. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Dede, Süleyman. *Molla Ali el-Kârî, Kıraat İlmindeki Yeri ve el-Minehu'l-Fikriyye fi-Şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye Adlı Eserin Tahlili*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2023.

Demirbaş, Muhammed Furkan Taha. *Hanefî Hadis Usûlü Anlayışı ve Aliyyu'l-Kârî'nin Bu Anlayıştaki Yeri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşas b. İshak Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dâru'l-Asriyye, ts.

Ebû Ğudde, Abdulfettâh. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerh-i kitâbi'n-Nukâye*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2005.

Ebû Ğudde, Abdulfettâh. *Şerhu şerhi Nuhbetü'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizar Temîm - Heysem Nizar Temîm. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Ebü'l-Hayr, Abdullâh Merdâd. *el-Muhtasar min Kitâbi Neşrî'n-Nûr ve'z-Zehr fî Terâcimi Efâdili Mekke*. thk. Muhammed Saîd el-Amûdî - Ahmed Alî. Cidde: Âlemu'l-Maʿrife li'n-Neşr ve't-Tevzîʿ, 2. Basım, 1986.

Jıjeh, Yousef. *Mevkifül-İmâm Mollâ Aliyyü'l-Kârî mine'l-ehâdîsi'l-müşkilefi's-sıfâti'l-haberiyye fî kitabihî Mirkâti'l-Mefâtîh*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Karaaslan, Erdem. *Ali el-Kârî'nin Fethu Bâbi'l-İnâye Adlı Eserinin Kitâbu'l-Hudûd Bölümünün İncelenmesi*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerh-i kitâbi'n-Nukâye*. thk. Heysem-Muhammed Temîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1997.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerh-i kitâbi'n-Nukâye*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2005.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Fethu bâbi'l-inâye bi şerh-i kitâbi'n-Nukâye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2017.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mecmûʿu resâili'l-Allâme el-Mollâ Aliyyi'l-Kârî*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. 6 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2016.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. thk. Cemâl Aytânî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şemmu'l-avârıd fî zemmi'r-Ravâfıd*. thk. Mecîd el-Halîfe. Kahire: Merkezü'l-Furkân li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 2004.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu Muhtasari'l-Menâr (Tavdîhu'l-mebânî ve tenkîhu'l-meânî)*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru Sâdır, 2006.

Kârî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu şerhi Nuhbetu'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nizar Temîm - Heysem Nizar Temîm. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Kayapınar, Hasan. "Ali el-Kârî'nin el-Hidâye'de İstidlal Edilen Hadislere Yönelik Eleştirileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2019), 730-743. https://doi.org/10.30627/cuilah.630720

Kayapınar, Hasan. *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber ve Ali el-Kârî'nin Âhâd Habere Yaklaşımı (Fethu Bâbi'l-İnaye Özelinde)*. Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014.

Kılıç, Mehmet. *Molla Ali el-Kârî'nin "Envâru'l-Kurân ve Esrâru'l-Furkân" Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*. Ankara: İlahiyât, 2023.

Kutlay, Halil İbrahim. *el-İmâm Aliyyu'l-Kârî ve eseruhu fî ilmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.

Kümillâî, Muhammed Hıfzurrahmân b. Muhibburramân. *el-Budûru'l-mudiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. 23 Cilt. Kahire: Dâru's-Sâlih, 2. Basım, ts.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. *Mirâtu'l-usûl fî şerh-i Mirkâtu'l-Vusûl*. İstanbul: Furkan kitabevi, ts.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374-75/1955-56.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406.

Sehâvî, Şemsuddîn Ebü'l-Hayr Muhammed. *ed-Davu'l-lâmiʿ li ehli'l-karni't-tâsiʿ*. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, ts.

Şemmâ', Muhammed Abdurrahman. *el-Molla Ali el-Kârî: fihrisu müellefâtihi ve mâ kütibe anh*. Dubâi: Matbûâtü Merkezi Cum'ati'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-Türâs, 1993.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu`cemu'l-evsat*. thk. Târık b. Avdillah-Abdu'l-Muhsin b. İbrahim. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.

Tortop, Nureddin. *Ali el-Kârî'nin Fethu Bâbi'l-İnâye Adlı Eseri: Genel Özellikleri ve Satım Akdi Bölümünün İncelenmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2025.

Yaka, Zeki. "İslam İktisadının Gayesi". *İslam İktisadı ve Finansı (Editörlü kitap)*, 19-59.

Yıldırım, Haydar. *Ali el-Kârî'nin Kelâmî Görüşleri*. Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 634-655, doi: 10.33931/dergiabant.1732532

Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân ve Netâicu's-San'a Adlı Eserinde Şiirle İstişhad Metodu

The Method of Citing Poetry in Bāqūlī's Work Titled *Jawāhir al-Qur'ān wa natā'ij al-ṣan'ah*

İhsan DEMİRTAŞ[1], Hafel ALYOUNES[2]

Geliş Tarihi (*Received*): 01.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 30.09.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Hicri VI. yüzyılın önde gelen dil, tefsir ve kıraat alimlerinden Bâkûlî (ö. 543/1148), kaleme aldığı çok sayıda eserle bu alanlara önemli katkılar sağlamıştır. Müellifin eserlerinden biri olan *Cevâhiru'l-Kur'ân*, aynı gramer konusuna ilişkin ayetleri ve dilcilerin bu ayetlere dair görüşlerini bir araya getirerek müstakil başlıklar altında toplamıştır. Bilindiği üzere Arap dilbilgisinin temellendirilmesinde ve Kur'ân'nın doğru anlaşılmasında Arap şiiri, merkezi bir rol oynamaktadır. Gerek gramer alanında gerekse Kur'ân ilimlerine dair telif edilen eserlerde, şiirden yaygın bir biçimde istifade edilmiştir. Bâkûlî de *Cevâhiru'l-Kur'ân'*da ayetleri dil açısından tahlil ederken şiirden önemli ölçüde yararlanmıştır. Bu çalışmada, müellifin yararlandığı şiirler ve bu şiirlerin kullanıldığı alanlar örnekler üzerinden incelenmiştir. Ayrıca, şâhit olarak zikredilen şiirlerin hem gramere dair eserlerde hem de tefsir kaynaklarında nasıl bir delil niteliği taşıdığına da yer yer işaret edilmiştir. Bu yönüyle çalışma, müellifin hem gramer alanında hem de Kur'ân tefsirinde Arap şiirinden yararlanma metodolojisini anlamaya katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Bâkûlî, Cevâhiru'l-Kur'ân, Şiir, İstişhâd.

&

Abstract: Al-Bāqūlī, one of the leading linguistic, exegetical, and Qiraat scholars of the VIth century, made significant contributions to these fields with his many works. One of the author's works, Jawāhir al-Qur'ān, gathers the verses related to the same grammatical topic and the opinions of linguists on these verses under separate headings. As is known, Arabic poetry plays a central role in the grounding of Arabic grammar and the correct understanding of the Qur'ān. Poetry has been widely utilized in both grammatical and Qur'anic sciences. In al-Bāqūlī's *Jawāhir al-Qur'ān*, he made significant use of poetry in analyzing the verses in terms of language. In this study, the poems used by the author and the areas where these poems are used are analyzed through examples. In addition, it is also pointed out from time to time how the poems mentioned as witnesses are used as evidence in both grammatical works and tafsir sources. In this respect, the study will contribute to understanding the author's methodology of utilizing Arabic poetry both in grammar and in Qur'ānic exegesis.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Baqūlī, Jawāhir al-Qur'ān, Poetry, Istishhād.

Atıf/Cite as: Demirtaş, İhsan – Alyounes, Hafel. "Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân ve Netâicu's-San'a Adlı Eserinde Şiirle İstişhad Metodu". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 634-655. doi: 10.33931/dergiabant.1732532

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Arş. Gör., İhsan Demirtaş, Siirt Üniversitesi, ihsan.demirtas@siirt.edu.tr

[2] Dr. Öğr. Üyesi, Hafel Alyounes, Siirt Üniversitesi, hafel.alyounes@siirt.edu.tr.

1. Giriş

Tam künyesi Câmi'u'l-'ulûm İ'mâdu'l-müfessîrîn Nuruddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn b. Ali el-İsfahânî el-Bâkûlî el-Hanefî ed-Darîr en-Nahvî olan Bâkûlî, hicri VI. yüzyılın önde gelen dil, tefsir ve kıraat alimlerinden biridir.[3] Nahiv, sarf, lügat, kıraât, tefsir, fıkıh ve daha birçok ilimdeki derin vukûfiyeti ile bu alanlarda kazandığı şöhret sebebiyle, kendisine "câmi'u'l-'ulûm" (çeşitli ilimleri kendisinde toplayan) unvanı nispet edilmiştir. Bununla birlikte, kıraât ve tefsir ilimlerindeki yetkinliği sebebiyle "'İmâdu'l-müfessîrîn" (müfessirlerin dayanağı), nahiv ilmindeki yetkinliğinden dolayı "en-Nahvî", doğduğu yere nispetle "el-İsfahânî", âmâ olmasından dolayı "ed-Darîr" ve Hanefî mezhebine mensubiyetinden ötürü "el-Hanefî" lakap ve nisbeleriyle anılmıştır. Her ne kadar "el-Bâkûlî" nisbesi kaynaklarda sıkça zikredilse de, bu lakapla anılmasının gerekçesine dair kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır.[4]

Kaynaklarda hayatına dair sınırlı bilgi mevcuttur. Bu nedenle doğumu, ders aldığı hocaları, yetiştirdiği talebeler ve ilmi seyahatleri hakkında bilgiye ulaşılamamıştır. Bazı araştırmacılar söz konusu durumu, Isfahân'da doğup büyümüş olmasına ve hayatı boyunca buradan ayrılmamış olmasına bağlamaktadır.[5] Bununla birlikte günümüze ulaşan eserleri, hicri VI. yüzyılda özellikle Doğu İslam coğrafyasının önde gelen alimlerinden biri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim ilimlere dair geniş bilgisi ve anlayış kabiliyeti sebebiyle birçok alim tarafından övgüyle anılmıştır. İslamî ilimlere dair vukufiyetinin yanı sıra şair olduğu da kaynaklarda geçmektedir.[6]

Basra dil ekolünün müteahhirûn dilcilerinden olan Bâkûlî, bu ekole mensubiyetini eserlerinde açıkça zikretmiştir. Özellikle Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb* adlı eserine büyük önem atfetmiştir. Genel olarak Basra ekolünün görüşlerini benimsemekle birlikte, bazı meselelerde Kûfe ekolüne mensup dilcilerin görüşlerini de tercih etmiş, hatta bazı meselelerde söz konusu iki ekole muhalif olan görüşleri tercih ederek nahivcilerin çoğuna muhalefet etmiştir. Bununla birlikte Arap gramerine dair müstakil görüşleri de bulunmaktadır.[7]

Bâkûlî'nin takip ettiği önemli isimlerden biri de Basra nahiv ekolünün önemli isimlerinden olan Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) olmuştur. Bâkûlî, eserlerinde sıklıkla ona atıfta bulunmuştur. Bununla birlikte, bazı noktalarda onu eleştirmekten de çekinmemiştir. Nitekim Ebû Alî el-Fârisî'nin *el-Ḥücce fî ʿileli'l-ḳırâʾâti's-sebʿ* adlı eserindeki eksiklikleri tamamlamak ve hatalarını düzeltmek için *el-İstidrâk ʿalâ Ebî ʿAlî* adında önemli bir eser kaleme almıştır. Sözü edilen eser, Bâkûlî'nin ilimlerdeki yetkinliğini ve metodunu göstermesi bakımından önemlidir.[8]

---

[3] Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. ʿAbdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâʾût, Turkî Mustafâ (Beyrut: y.y., 1420/2000), 10/21.; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Buğyetu'l-vuʿât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAsriyye, ts.), 2/160.; Ahmed Muhammed ed-Dâlî, "Mukaddime", *el-İstidrâk 'alâ Ebî Ali*, mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Esbehânî el-Bâkûlî (Kuveyt: Mektebetu'l-Bâbtîn el-Merkeziyye, 2007), 13.; Ahmed Muhammed ed-Dâlî, "Mukaddime", *Keşfu'l-muşkilât ve îdâhu'lm'udilât*, mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Esbehânî el-Bâkûlî (Dımaşk: Matbû'âtu Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1415), 9.; İbrahim b. Muhammed Ebû 'Ebbâh, "Mukaddime", *Şerhu'l-Luma'*, mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b.Huseyn el-Bâkûlî (Su'ûd: Daru's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1411), 54.; Mehmet Kayar, *Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinin nahiv ilmi açısından incelenmesi (edatlar ve isimler)* (Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 8.

[4] Dâlî, "Mukaddime", 1415, 10-12.; Mehmet Kayar, "El-Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân Adlı Eserinde Bazı Zâid Harfler Hakkındaki Görüşlerinin Nahiv Açısından Değerlendirilmesi", *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (30 Aralık 2023), 264.; Ebû 'Ebbâh, "Mukaddime", 55.

[5] Ali Bulut, "Bâkūlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/163.

[6] Dâlî, "Mukaddime", 1415, 11.; Ahmed Muhammed ed-Dâlî, "Mukaddime", *el-İbâne fî tafsîli mâ'âti'l-Kur'ân*, mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Esbehânî el-Bâkûlî (Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2009), 15.

[7] Dâlî, "Mukaddime", 1415, 31-33.

[8] Dâlî, "Mukaddime", 1415, 12.; Bulut, "Bâkūlî", EK-1/163.; Kayar, "El-Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân Adlı Eserinde Bazı Zâid Harfler Hakkındaki Görüşlerinin Nahiv Açısından Değerlendirilmesi", 265.

Mizaç olarak sert bir yapıya sahip olan Bâkûlî, bazı görüş ayrılıklarında muhalif olduğu kimseleri ağır bir üslupla eleştirmiş ve hatta onları ayıplamıştır. Bazı ifadelerinde ise kendini açıkça övmüş ve ilmi üstünlüğüne vurgu yapmıştır.[9]

Bâkûlî'nin vefat tarihi hususunda ihtilaflı görüşler mevcuttur. Çoğunlukla kaynaklarda 543/1148 tarihi belirtilse de, bu tarih dışındaki farklı vefat tarihlerini zikreden kaynaklar da bulunmaktadır.[10]

Bâkûlî, Arap dili ve Kur'ân-ı Kerîm alanlarında çok sayıda eser kaleme almış olmakla birlikte, bu eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bâkûlî'nin kaleme aldığı eserler arasında *el-İbâne fî tafsîli mâ'âti'l-Kur'ân, el-İstidrâk 'alâ Ebî Ali el-Fârisî, el-Beyân fî şevâhidi'l-Kur'ân, Keşfu'l-muşkilât ve îdâhu'l-mu'dilât, el-Mucmel fî şerhi'l-Cume, Cevâhiru'l-Kur'ân ve netâicu's-san'a* gibi önemli eserler bulunmaktadır.[11]

Bâkûlî'nin kaleme aldığı önemli eserlerden biri de *Cevâhiru'l-Kur'ân ve netâicu's-san'a* adlı eseridir. Bu eser, ilk olarak 1963 yılında *İ'râbu'l-Kurân el-mensûb li'z-Zeccâc* adıyla neşredilmiş ve Zeccâc'a nisbet edilmiştir. Ancak Ahmed Râtıb en-Neffâh (ö. 1412/1992) tarafından yapılan incelemeler sonucunda söz konusu eserin Bâkûlî'ye ait olduğu tespit edilmiştir.[12]

Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde, aynı gramer konusuyla ilgili olan ayetleri ve dilcilerin bu ayetlere dair görüşlerini bir araya getirerek müstakil başlıklar altında toplamıştır. Toplamda doksan bölümden oluşan bu eser, nahiv meselelerini, nahivcilerin ayetlerde takdir ettikleri i'râb vecihlerini ve ihtilaf ettikleri konuları ele almaktadır. Zikrettiği ayetlerde Basra ve Kûfe ekolüne mensup dilcilerin görüşlerine detaylı bir şekilde yer veren Bâkûlî, bazı yerlerde bu görüşleri eleştirerek kendi fikrini ortaya koymuştur. Örnek olarak yer verdiği ayetlerle ilgili i'râb, kıraat farklılıkları, garip kelimelerin anlamları gibi çeşitli konularda da bilgiler aktarmıştır. Bu yönüyle eser, detaylı bir nahiv kitabı olmasının yanı sıra i'râbu'l-Kur'ân alanında da önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.[13]

Arap şiiri, Arap dilbilgisinin temellendirilmesinde büyük bir öneme sahiptir. Kur'ân'ın Arap diliyle indirilmiş olması hasebiyle, Arap şiiri, Kur'ân ilimlerine dair yazılan eserlerde de temel kaynaklardan biri olmuştur. Bu nedenle Arap şiiri hem dilbilgisiyle ilgili çalışmalarda hem de Kur'ân ilimlerine dair eserlerde önemli bir başvuru kaynağını olmuştur. Özellikle nahiv ve Kur'ân ilimleri sahasında kıymetli eserler kaleme alan Bâkûlî de eserlerinde sıkça şiire başvurmuştur. Bu çalışmada, Bâkûlî'nin *Cevâhiru'l-Kur'ân ve netâicu's-san'a* adlı eserinde şiir ile istişhâd yöntemi incelenmiştir. Makalenin ana konusu, Bâkûlî'nin şiir ile istişhâttaki yaklaşımı ve şiirle istişhâd yöntemi olacaktır.

2. İstişhâd Kavramı

İstişhâd (إِسْتِشْهَاد) kelimesi, "hazır bulunmak, bir şeye şâhitlik etmek, şâhit getirmek, yemin etmek" gibi anlamlara gelen ş-h-d (شَهِدَ) kökünün istif'âl babından mastar olup "şâhit istemek veya birinden şâhitlik hususunda yardım istemek" anlamlarına gelir.[14] Terim olarak ise "Bir kaidenin doğruluğunu ispatlamak için Kur'ân'dan ve diline güvenilen Arapların kelamından delil getirmek" şeklinde tanımlanmaktadır.[15]

---

[9] Dâlî, "Mukaddime", 1415, 21.; Ebû 'Ebbâh, "Mukaddime", 59.

[10] Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müʾellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (İstanbul: el-Mearifü'l-Celiyye fi Mabaatihe'l-Behiyye, 1951), 1/697.; Bulut, "Bâkûlî", EK-1/163.; Kayar, *Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinin nahiv ilmi açısından incelenmesi (edatlar ve isimler)*, 10.

[11] Bakûlî'nin eserleri için bk. Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. ʿAbdullâh es-Safedî, *Nektu'l-Himyân fî Nuketi'l-ʾUmyân* (Beyrut: y.y., 1428/2007), 195.; Şihâbuddîn Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ* (Daru'l-Me'mûn, 1826), 3/1737.; Dâlî, "Mukaddime", 1415, 36.; Ebû 'Ebbâh, "Mukaddime", 60.

[12] Ahmed Muhammed ed-Dâlî, "Mukaddime", *Cevâhiru'l-Kur'ân ve netâicu's-san'a*, mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Esbehânî el-Bâkûlî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1440), 27.; Kayar, *Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinin nahiv ilmi açısından incelenmesi (edatlar ve isimler)*, 32.

[13] Kayar, *Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinin nahiv ilmi açısından incelenmesi (edatlar ve isimler)*, 39.

[14] Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Nasr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-ʿArabiyye*, thk. Ahmed ʿAbdulğafûr ʿAttâr (Beyrut: Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), "Şhd", 2/494.; Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. ʿAbdulkâdir el-Hanefî Zeynuddîn er-Râzî, *Muhtâru's-Sıhâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut; Sayda: ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1420/1999), "Şhd", 169.; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfiʿî İbn Manzûr, *Lisân'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "Şhd", 3/238-239.; Muhammed b. Muhammed b. ʿAbdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet

İstişhâdın ortaya çıkışı, sahabe dönemine kadar uzanmaktadır. O dönemde Kur'ân'ı doğru bir şekilde anlama gayreti içerisinde olan sahabîler, Kur'ân'ın garip kelimelerini anlamak için şiirden yararlanmışlardır. Hz. Ömer'in (ö. 23/644) çok iyi şiir bildiği, karşılaştığı bazı meselelerde şiirden delil getirdiği ve hatta bazı durumlarda muhataplarından şiirle kanıt getirmelerini talep ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.[16] Hz. Ömer, şiirle delil getirme konusundaki düşüncelerini, *"Ey insanlar! Cahiliye dönemi şiir divanlarınıza sımsıkı sarılın. Çünkü onlarda kitabınızın tefsiri bulunmaktadır."* şeklindeki ifadesiyle özetlemiştir.[17] Sahabe arasında şiirle istişhâd konusunda öne çıkan bir diğer isim İbn Abbas'tır (ö. 68/687-88). İbn Abbas şiirin önemini şu sözleriyle dile getirmiştir: *"Bana Kur'ân'ın garip kelimelerini soracak olursanız, onların cevabını Arap şiirinde arayınız. Çünkü şiir, Arab'ın divanıdır/arşividir."*[18] Bu ve benzeri rivayetler, şiirle istişhâdın sahabe döneminde başladığını açıkça göstermektedir.

Sahabe döneminde başlayan istişhâd, daha sonra Arap diliyle ilgili kaidelerin tespiti çalışmalarında bir yöntem olarak kullanılmıştır. İslamiyet'in Arap coğrafyasının ötesine yayılmaya başlaması ve Arapların, kendi dillerine yabancı topluluklarla bir arada yaşamaya başlaması, hem Kur'ân-ı Kerîm kıraatinde bazı hatalara hem de günlük konuşma dilinde birtakım bozulmalara yol açmıştır. Genel olarak "lahn" kavramıyla ifade edilen bu durum, dil bilimine dair ilk çalışmaların başlamasının en önemli gerekçelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Dilde meydana gelen lahn problemine çözüm bulmak amacıyla dil üzerine ilk çalışmalar başlatılmıştır. Bu çalışmalarda, dil ile ilgili bir kuralı tespit etmek veya bir kelimenin anlamını açığa kavuşturmak için yapılan istişhâtta Kur'ân-ı Kerîm, hadisler, şiirler ve belirli kriterlere tabi tutularak dilleri fasih kabul edilen Arapların kelamından yararlanılmıştır.[19]

Kur'ân-ı Kerîm, Allah kelamı olması hasebiyle sözlerin en fasih olanı olarak kabul edilmiş ve kendisiyle istişhâd edilebileceği hususunda ittifak edilmiştir. Ancak Kur'ân'ın şâz ve âhâd kıraatleriyle istişhâd konusunda ihtilaf edilmiştir. Örneğin Taberî (ö. 310/923) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi bazı alimler Kur'ân'ın bazı kıraatleriyle istişhâdı tenkit etmişlerdir. Bu eleştirilerinin temelinde, söz konusu kıraatleri nakleden ravilerin zaptına duydukları şüphe yatmaktadır.[20] Süyûtî (ö. 911/1505) ise herhangi bir ayrım gözetmeksizin Kur'ân'ın mütevâtir, şâz ve âhâd kıraatleriyle istişhâdın caiz olduğunu ve bu konuda nahivciler arasında bir ihtilafın bulunmadığını belirtmiştir.[21]

Hadislerle istişhâd konusunda ihtilaf bulunmaktadır. İbn Harûf en-Nahvî (609 h./1212), İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) ve İbn Hişâm (ö. 761/1360) gibi alimler hadislerle istişhâdı caiz gören isimler arasında yer almaktadır.[22] Buna karşılık Îsâ b. Ömer b. es-Sekafî (ö. 149/766) Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Kisâî (ö. 189/805) gibi dilciler ise

(b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), "Şhd", 8/253.; Mahmut Tekin, "'Ali el-Kârî ve Tasrîfu'z-zencânî İsimli Eser İçin Kaleme Aldığı Şerhi", *Artuklu Akademi* 7/2 (Aralık 2020), 348.

[15] Muhammed b. ʿAlî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tahânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-ʿUlûm*, thk. ʿAlî Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 1/102.

[16] Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l İbtidâʾ*, thk. Muhyî'd-Dîn ʿAbdurrahman Ramadân (Dımaşk: Matbûʿâtu Mecmaʿi'l-Luğati'l-ʿArabiyye, 1390/1971), 1/105.; Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el- Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyiş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 10/110.; Mehmet Reşid Özbalıkçı, "Arap Dilinde İlk İstişhâd", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 369.

[17] Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el- Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 10/111.

[18] İbnu'l-Enbârî, *İdâhu'l-Vakf ve'l İbtidâʾ*, 1/62.; Ebû ʿAlî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî İbn. Reşîk el-Kayravânî, *el-ʿUmde fi Mehâsini'ş-Şiʿr ve Âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn ʿAbdulhamîd (b.y.: Dâru'l-Ceyl, 1401/1981), 1/30.; Özbalıkçı, "Arap Dilinde İlk İstişhâd", 370.

[19] Ebu'l-Fazl Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*, thk. Abdulhakim el-Atiyye (Dımaşk: Dâru'l-Beyrutî, 2006), 47-48.; Nihad M. Çetin, "Arap (Yazı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/296-297.; İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA*, 2006, 302.; Abdullah Bedeva, "İbn 'Âşûr'un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (25 Haziran 2018), 313.; İsmail Durmuş, "İstişhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/396.

[20] Harun Öğmüş, "Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (14 Ocak 2016), 29.; Bedeva, "İbn 'Âşûr'un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi", 314.

[21] es-Suyûtî, *el-İktirâh*, 39.

[22] Durmuş, "İstişhâd", 23/396.; Nusrettin Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (14 Ocak 2014), 168.

hadislerle istişhâdı kabul etmeyen alimler arasında yer almaktadır. Hadislerle istişhâdı kabul etmeyenler, hadislerde mana ile rivayetin yaygın olmasından dolayı onlarla istişhâd etmenin caiz olmadığını ileri sürmüşlerdir.[23]

İstişhâd konusunda başvurulan bir diğer kaynak ise şiirdir. Ancak yukarıda kısaca temas edildiği gibi Arapların dilinde meydana gelen değişmeler şiire de yansımıştır. Bu nedenle şairler belli tabakalara ayrılmış ve yalnızca belli bir döneme kadar yaşayan şairlerin şiirleri delil olarak kabul edilmiştir. Genel olarak Arap edebiyatında şairler şu dört tabakaya ayrılır: Cahiliye dönemi şairleri, Muhadramûn şairler, İslam'ın ilk döneminde yetişen şairler ve Müvelledûn şairler.[24]

Dil kurallarının belirlenmesine yönelik çalışmalarda, ilk iki tabakada yer alan şairlerin şiirleriyle istişhâd, icma ile caiz kabul edilmiştir. Üçüncü tabakada yer alan şairlerin şiirleriyle yapılan istişhâd konusunda bazı görüş ayrılıkları bulunsa da genel kanaat onların şiirleriyle de istişhâdın caiz olduğu yönündedir.[25] "İhticâc asrı" olarak tabir edilen bu dönemin tam olarak ne zaman sona erdiği tartışmalı olmakla birlikte, genel olarak hicri II. asrın ortalarında bu dönemin sona erdiği kabul edilmektedir. Bazı kaynaklarda şiirleriyle istişhâdın caiz olduğu son şairin İbn Herme (ö. 150/767) olduğu zikredilmektedir.[26] Bu üç dönemin dışında kalan şairlere müvelledûn veya muhdesûn şairler denilmektedir. Bu tabakada yer alan şairlerin şiirleriyle yapılan istişhâd, genel kanaate göre caiz görülmemiştir. Ancak bu konuda da farklı görüşler mevcuttur. Bazı dilciler, bu dönemde yaşayıp dillerine güvenilen şairlerin şiirleriyle istişhâd yapılabileceğini savunmuşlardır. Zemahşerî bu görüşü savunan alimler arasında yer almaktadır.[27]

İstişhâd konusu üzerinde pek çok akademik çalışma yapılmış detaylı bir konudur.[28] Bu konunun detayına girmek, makalemizin sınırlarını aşacaktır. Bu sebeple istişhâd hakkında verdiğimiz bu genel bilgilerin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

3. Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân'da Şiirle İstişhâd Yöntemi

Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde, başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere istişhâd kaynaklarının neredeyse tamamından faydalanmıştır. Ancak onun ilk başvuru kaynağı her zaman Kur'ân-ı Kerîm olmuştur. Bâkûlî, genel olarak herhangi bir konuda delil getireceği zaman önce Kur'ân'dan ayetler getirmiş, daha sonra bunu pekiştirmek amacıyla şiirden yararlanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de örneği olduğu halde şiir ile istişhâd edenleri de sert bir şekilde eleştirmiştir. Örneğin, "Kur'ân-ı Kerîm'de haberin mübtedaya takdiminin caiz olduğuna delalet eden ayetler" şeklinde müstakil bir başlık açmış ve bunu Ebû Alî el-Fârisî'yi (ö. 377/987) eleştirmek için yaptığını belirtmiştir. Nitekim Ebû Alî el-Fârisî, haberin mübtedâya takdimini ele alırken Şemmâh'ın (ö. 30/650 [?]) aşağıdaki şiirini zikrederek, haberin mübtedâya takdiminin caiz olduğunu ifade etmiştir:

كِلَا يَوْمَيْ طُوَالَةَ وَصْلُ أَرْوَى ظَنُونٌ آنَ مُطَّرَحُ الظُّنُونِ

"Tuvâle denilen kuyuda Ervâ ile gerçekleşen iki buluşma faydasızdır. Faydasız işleri de terk etmenin zamanı gelmiştir." [29]

Bâkûlî, Kur'ân-ı Kerîm'de konuyla ilgili delil mevcutken şiirle istişhâd ettiği için Ebû Alî el-Fârisî'yi eleştirmiş ve şayet onun yerinde Ebü'l-Hasen el-Ahfeş (ö. 215/830 [?]) olsaydı Şemmâh'ın şiiriyle değil

[23] Durmuş, "İstişhâd", 23/396.; Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi", 166.
[24] Nasuhi Ünal Karaarslan, "Şair", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/298.; Mahmut Tekin, *Molla Halîl es-Si'irdî ve el-Kâmûsu's-Sânî fi'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'ânî Adlı Eseri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 137.
[25] Abdüsselâm Muhammed Hârûn, "Mukaddime", *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-ʿArab'*, mlf. Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 1/6.; Durmuş, "İstişhâd", 23/396.
[26] Ebû ʿAlî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî İbn. Reşîk el-Kayravânî, *el-ʿUmde fi Mehâsini'ş-Şiʿr ve Âdâbihi*, 90.
[27] Hârûn, "Mukaddime", 1/6.; Bedeva, "İbn 'Âşûr'un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi", 317.; Mucahit Ekinci, "Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu Adlı Eserinde İstişhâd Metodu", *Marifetname* 9/2 (26 Aralık 2022), 474/476.
[28] Detaylı bilgi için bk. Mehmet Emin Efe, *Arap gramerinin şiirle istişhâdı (II-IV/VIII-X. asırlar)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Hüseyin Tural, "Arap dilinde şiir ve hadisle istişhâd mes'elesi I: Şiirle istişhâd", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990).
[29] Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Îzâhu'l-ʿAdudî*, thk. Hasan Şâzelî Ferhûd (Riyad: 'İmâadetu Şu'ûni'l-Mektebât, 1408), 52.

وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ *"(Onlar) ahirete de kesin olarak inanırlar."*[30] ayetiyle istişâd ederdi şeklinde serzenişte bulunmuştur. [31]

Yine Bâkûlî, şiirle fazla istişhâtta bulunduğu için İbn Cinnî'yi (ö. 392/1002) şu ifadelerle eleştirmiştir:

> "Osman'a (İbn Cinnî'ye) baktığında, bir kuralı ispat etmek için birden çok şiir zikrettiğini görürsün. Bilmelisin ki, en hayırlı, en asil ve sözü en güzel olan kişi, şiirle istişhâd etmek yerine Kur'ân ile istişhâd eden kimsedir. Hz. Peygamber; 'Kur'ân ehli, Allah'ın ehli ve onun seçkin kullarıdır.' buyurmaktadır. 'Zürrumme'nin (ö. 117/735) veya Nabiga'nın (ö. 604 [?]) şiirlerinin ehli, Allah'ın ehli ve onun seçkin kullarıdır.' buyurmamaktadır. Öyle ise neden ömrünü (istişhâd etmek için bu şiirleri) saymakla geçiriyorsun"[32]

Bâkûlî'nin Ebû Alî el-Fârisî ve İbn Cinnî'ye yönelttiği bu eleştiriler, onun istişhâd anlayışını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak bu eleştiriler, onun şiirle istişhâda tamamen karşı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Bâkûlî'nin burada eleştirdiği husus, bizzat şiirle istişhâd değil, Kur'ân'da örneği mevcutken yalnızca şiirle istişhâd edilmesidir. Yoksa şiirle istişhâd uygulamasının bizzat kendisine yönelik bir karşıtlık söz konusu değildir. Bâkûlî, Kur'ân'ı sözlerin en fasihi olarak kabul etmekte ve bu nedenle herhangi bir konuda ilk başvuru kaynağının Kur'ân olması gerektiğini savunmaktadır. Kendi metodolojisinde de bir konuyu desteklerken veya eleştirirken öncelikli olarak Kur'ân'dan delil getirmiş, ardından bu delili pekiştirmek amacıyla şiire başvurmuştur. Dolayısıyla söz konusu eleştiriler, şiirle istişhâdın kendisine yönelik olmayıp, istişhâdın kaynak hiyerarşisiyle ilgilidir. Nitekim kendisinin de Kur'ân'dan sonra en çok başvurduğu istişhâd kaynağı şiir olmuştur. Ayrıca *Ebyâtu'l-Kitâb* adıyla şevâhid olarak kullanılan şiirleri ele aldığı müstakil bir eser telif etmesi de şiire verdiği önemi göstermektedir. Bâkûlî, Kur'ân ve şiir dışında Hz. Peygamber'in hadisleri, kıraatler ve şiir dışındaki Arap kelamıyla da istişhâd etmiştir.[33]

Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân'*da toplamda 359 şiirle istişhâtta bulunmuştur. Kullandığı bu şiirlerin büyük çoğunluğu iki mısralı şiirlerden oluşmaktadır. Geriye kalanları ise urzûce tarzında nazmedilen tek mısralı beyitlerdir.[34] Bâkûlî, kitabına aldığı şiirleri oldukça geniş bir alanda kullanmıştır. İncelediği ayetlerde geçen i'râb vecihlerini desteklemek, söz konusu i'râb vecihlerini izah etmek, muhaliflerine itiraz edip savunduğu görüşü desteklemek, ayetlerde yer alan bazı kelimelerin anlamlarını açıklamak, bu kelimelerin vezinlerini ve kullanım alanlarını açıklamak için şiirle istişhâtta bulunmuştur.

Müellif, şâhid olarak bazen sadece bir şiir zikretmekle yetinmiş[35], bazen de konunun önemine binaen birden fazla şiirle istişhâtta bulunmuştur.[36] Kullandığı bu şiirlerde genellikle şiirin tamamını[37] zikretse de zaman zaman sadece istişhâd mahallini zikretmekle yetinmiştir.[38]

Bâkûlî, şâhid olarak kullandığı şiirlerin bir kısmında şairin ismini açıkça zikretmişken bir kısmında ise şairin ismini zikretmemiştir. Bunun yerine كَقَوْلِهِ (Şairi sözü gibi)[39]; كَمَا فِي قَوْلِهِ(Şairin sözünde olduğu gibi)[40]; وَأَمَّا قَوْلُهُ (şairin sözüne gelince) gibi ifadeler kullanmış ve beyitlerin şairinin bilinen bir kişi

[30] el-Bakara 2/4.

[31] Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Esbehânî el-Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân ve netâicu's-san'a*, thk. Ahmed Muhammed ed-Dâlî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1440), 1/468.; Kayar, *Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinin nahiv ilmi açısından incelenmesi (edatlar ve isimler)*, 72.

[32] Muhammed Halil Murâd Harbî, "Mukaddime", *Kitâbu şerhu'l-Luma' fi'n-nahv*, mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Bâkûlî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İ'lmiyye, 2007), 12.; Kayar, *Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinin nahiv ilmi açısından incelenmesi (edatlar ve isimler)*, 48.

[33] Kayar, *Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinin nahiv ilmi açısından incelenmesi (edatlar ve isimler)*, 48.

[34] Kayar, *Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinin nahiv ilmi açısından incelenmesi (edatlar ve isimler)*, 56.

[35] Örnek için bk. Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/29.

[36] Örnek için bk. Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/240.

[37] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/272.

[38] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 3/1567.

[39] Örnek için bk. Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/150.

[40] Örnek için bk. Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/38.

olduğuna işaret etmiştir. Bazı durumlarda ise anonim bir ifade kullanarak كَمَا أَنْشَدُوا (inşâd ettikleri gibi)[41] şeklinde bir ifadeye yer vermiştir.

Bâkûlî'nin şiirlerinden yararlandığı şairlere bakıldığında cahiliyyûn, muhadramûn, islâmiyyûn ve müvelledûn şairlerinin şiirlerini şâhid olarak kullandığı görülmektedir. Bâkûlî'nin şiirlerinden en çok yararlandığı şairler ise Cahiliye Dönemi şairleridir. Bu şairler arasında İmruülkays b. Hucr (ö. 540 dolayları), Hâris b. Hillize (ö. 570 [?]), Antere b. Şeddâd (ö. 614 [?]), Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609 [?]), Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]), Meymûn b. Kays el-A'şâ (ö. 7/629 [?]), Adî b. Zeyd (ö. 600 civarı), Teebbeta Şerran (ö. 540 [?]), Urve b. Verd (ö. 607) gibi pek çok meşhur şair yer almaktadır.

Bâkûlî'nin şiirlerinden yararlandığı muhadramûn dönemi şairleri arasında Ebû Amr b. Ma'dîkerib (ö. 21/641-42), Hansâ (ö. 24/645), Şemmâh b. Dırâr (ö. 30/650 [?]), Âtike bint Zeyd (ö. 40/660), Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670) Hutay'a (ö. 59/678 [?]), Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]), Nâbiga el-Ca'dî (ö. 65/685 [?]), Ebü't-Tamahân el-Kaynî (?) yer almaktadır. İslamî dönem şairleri arasında ise Ükayşir (ö. 80/699 [?]), A'şâ Hemdân (ö. 83/702), Ahtal (ö. 92/710-11), Kutâmî (ö. 101/719-20 [?]), Cerîr (ö. 110/728 [?]), Ferezdak (ö. 114/732), Zürrumme (ö. 117/735) bulunmaktadır. Müvelled şairlerden ise İbn Hürme (ö. 176/792), Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]), Ebu'l-Atâhiye (ö. 210/825 [?]), Ebû Hayye en-Nümeyrî (ö. II./VIII. yüzyıl) gibi şairler bulunmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz üzere Bâkûlî, pek çok konuda şiirle istişhâda başvurmuştur. Bâkûlî'nin şâhit olarak kullandığı şiirleri bütün yönleriyle ele almak makalemizin sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle buradaki gayemiz, şâhit olarak zikredilen şiirlerin kullanıldığı temel alanları ele almak ve bu sayede Bâkûlî'nin istişhâd metoduna ışık tutmaktır.

3.1. Nahiv İlmine Dair Konularda Şiirle İstişhâdı

Bâkûlî, Basra dil ekolüne mensup olduğundan nahiv alanında kullandığı şiirlerin büyük bir çoğunluğu, başta Sîbeveyhi (ö. 180/796) olmak üzere bu ekole mensup diğer dilcilerin eserlerinde zikrettikleri şiirlerdir. Bununla birlikte, diğer dilcilerin şâhitlerinden de faydalanmıştır. Şiirle istişhâd ederken Basra ekolüne mensup dilcilerden ismini açıkça zikrettiği kişiler arasında Sîbeveyhi, Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) ve Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) gibi dilciler yer alırken, Kûfe ekolüne mensup dilciler arasında ise Alî b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ' (ö. 207/822) ve Sa'leb (ö. 291/904) gibi dilciler yer almaktadır.

Bâkûlî'nin en sık başvurduğu istişhâd alanı nahivle ilgili konulardır. Örneğin Bâkûlî, cümlenin hazfi konusunu işlerken Teğâbun sûresinin 16. ayeti[42] olan وَاَنْفِقُوا خَيْرًا لِاَنْفُسِكُمْ (Kendi iyiliğiniz için infak edin) ile Nisâ sûresinin 171. ayetinde[43] yer alan اِنْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ (Kendi iyiliğiniz için buna son verin) ifadelerini örnek olarak zikretmiştir. Bâkûlî, her iki ayette yer alan خَيْرًا kelimelerinin hazfedilmiş bir fiilden dolayı mansub olduklarını belirtmiştir. Ona göre bu ifadelerin takdiri, وَأْتُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ şeklindedir. Daha sonra bu görüşünü desteklemek için وَأَنْشَدُوا (Bu şiiri delil getirdiler) ifadesiyle aşağıdaki beyti zikretmiştir:[44]

فَوَاعِدِيهِ سَرْحَتَيْ مَالِكٍ أَوْ الرُّبَا بَيْنَهُمَا أَسْهَلا

[41] Örnek için bk. Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 3/1320.

[42] فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَاَطِيعُوا وَاَنْفِقُوا خَيْرًا لِاَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِه فَاُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ *"O hâlde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının. Dinleyin, itaat edin, kendi iyiliğiniz için harcayın. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir."*

[43] يَا اَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللهِ اِلَّا الْحَقَّ اِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُۤ اَلْقٰيهَا اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَاٰمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهٖ وَلَا تَقُولُوا ثَلٰثَةٌ اِنْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ اِنَّمَا اللهُ اِلٰهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهٗۤ اَنْ يَكُونَ لَهٗ وَلَدٌ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَكَفٰى بِاللهِ وَكِيلا *"Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsâ Mesîh ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur. Şu halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "(Tanrı) üçtür" demeyin, bundan vazgeçin; hakkınızda hayırlı olan budur. Allah ancak bir tek ilâhtır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir, göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. Güvenmek ve dayanmak için Allah yeter."*

[44] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/29.

(Cariyesine hitaben) Onunla, Malik'in iki ağacının olduğu yer ile o iki ağaç arasındaki tepeden düz olan yere gelmesi hususunda sözleş.[45]

Şiirdeki iştişhâd mahalli, أَسْهَلَا ifadesidir. Bu kelimenin âmili, mahzuf bir fiil olup takdiri اِئْتِي مَكَاناً أَسْهَلَا şeklindedir.[46]

Bâkûlî, bu görüşü zikrederken herhangi bir şahıs ismi veya ekol zikretmemiştir. Kaynaklarda söz konusu ayetlerde yer alan خَيْرًا kelimesinin i'râbına dair dört farklı görüşün olduğu bulunmaktadır.[47] Bu görüşlerden ilki Sibeveyhi (ö. 180/796) ve Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) gibi bazı Basralı dilcilere aittir. Sibeveyhi ve Halil b. Ahmed'e göre اِنْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ (Kendi iyiliğiniz için buna son verin) ifadesinde, muhatabın bir işten menedilip başka bir işe yönlendirilmesi söz konusudur. Dolayısıyla ifadenin takdiri: اِنْتَهِ وَادْخُلْ فِيمَا هُوَ خَيْرٌ لَكَ (Son ver ve senin için daha hayırlı olana yönel) şeklindedir. Sıkça kullanılması ve muhatabın bu durumu kolayca anlaması sebebiyle buradaki emir fiili failiyle birlikte hazfedilmiştir. Ayette geçen söz konusu kelimenin i'râbını bu şekilde açıklayan Sibeveyhi, yukarıda zikredilen şiiri delil olarak kullanmıştır.[48]

Sibeveyhi'nin önde gelen öğrencilerinden Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde bu konuya değinmiş ve söz konusu şiiri şâhit olarak zikretmiştir.[49] Tâberî (ö. 310/923), *Câmi'u'l-beyan* tefsirinde, Nisâ sûresinin 171. ayeti bağlamında bu görüşü aktarmış ve herhangi bir isim zikretmeksizin bazı Basralı dilcilere nispet etmiştir.[50] Zeccâc (ö. 311/923) ise *Me'âni'l-Kur'ân* adlı esrinde bu görüşü bütün Basralı dilcilere nispet etmiştir.[51] Her ikisi de söz konusu şiire yer vermişlerdir.

İkinci görüş, Kûfeli dilcilerden Ferrâ'ya (ö. 207/822) aittir. Bu görüşe göre ayetteki خَيْرًا kelimesi, hazfedilmiş bir masdarın sıfatıdır. Buna göre ifadenin takdiri فَآمِنُوا إِيمَانًا خَيْرًا لَكُمْ şeklindedir.[52]

Üçüncü görüş, Ebû Ubeyde (ö. 224/838) ve Kisâî'ye ait olduğu belirtilen görüştür. Bu görüşe göre خَيْرًا kelimesi, hazfedilmiş bir كَانَ fiilinin haberidir. Onlara göre ifadenin takdiri يَكُنِ الإِيمَانُ خَيْرًا لَكُمْ (İman sizin için daha hayırlı olur.) şeklindedir. Bu görüş bazı dilciler tarafından reddedilmiştir. Zira bu görüşünü reddedenlere göre كَانَ fiilinin ismiyle beraber hazfedilip haberinin zikredilmesi sadece zaruri durumlarda söz konusu olur.[53]

---

[45] Bu şiir, Emevî döneminin ünlü aşk şairi Ömer b. Ebi Rebîa'ya (ö. 93/711-12) aittir. Ebû Bişr ʿAmr b. ʿOsmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. ʿAbdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 1/283.

[46] Ebû Saʿîd el-Hasan b. ʿAbdullâh b. el-Merzubân Ebû Saʿîd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdelî, ʿAlî Seyyid ʿAlî (Beyrut: y.y., 2008), 2/181.

[47] Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fi ʿUlûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, ed. Dr. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 4/164.; Ebû Hafs Sirâc ed-Dîn ʿOmar b. ʿAlî b. ʿÂdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nuʿmânî İbn ʿÂdil, *el-Lubâb fi ʿUlûmi'l-Kitâb*, thk. ʿÂdil Ahmed ʿAbdulmevcûd, ʿAlî Muhammed Muʿavvid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998), 4/164. 7/141.

[48] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 283.

[49] Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Hüdâ Mahmud Kurâa (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1990), 1/270.

[50] Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-Kurʾân*, thk. ʿAbdullah b. ʿAbdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001), 7/699.

[51] Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân ve İʿrâbuhu*, thk. ʿAbdulcelîl ʿAbduh Şelebî (Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 2/134.

[52] Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fi ʿUlûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, 4/164.

[53] Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabi-Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1418), 2/110.

Dördüncü görüş ise bazı Kûfeli dilcilere nispet edilen ve خَيْرًا kelimesinin hâl olarak mansub olduğunu ileri süren görüştür.[54]

Yine Bâkûlî, karine olduğunda müfred bir ismin hazfedilmesinin caiz olduğuna dair şu ayeti delil olarak zikretmiştir: وَما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ *"(Melekler şöyle derler:) "Bizim her birimizin mutlaka belli bir yeri vardır."*[55] Nitekim yukarıdaki ayeti tahlil ederken, mevsûf konumunda olan أَحَد kelimesinin hazfedildiğini ifade etmiştir. Ona göre ayetin takdiri, مَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا ثَابِتٌ لَهُ مَقَامٌ şeklindedir. Dolayısıyla mahzuf olan أَحَدٌ kelimesi mübtedâ olup câr-mecrûr olan مِنَّا onun sıfatıdır. Ayette mavsûf hazfedilmiş, sıfatı onun yerine geçmiştir. Bâkûlî, أَحَد kelimesinin Arap kelamında sıklıkla hazfedildiğini ifade etmiş ve bu konuda Sîbeveyhi'nin şâhid olarak kullandığı aşağıdaki beyte yer vermiştir:

لَوْ قُلْتَ مَا فِي قَوْمِهَا لَمْ تِيْثَمِ يَفْضُلُهَا فِي حَسَبٍ وَمِيسَمِ

"Şayet onun kavminde şeref ve güzellik bakımından kendisinde daha üstün kimse olmadığını söylersen, yalan söylemiş olmazsın."

Beytin takdiri مَا فِي قَوْمِهَا أَحَدٌ يَفْضُلُهَا şeklinde olup يَفْضُلُهَا cümlesi, mahzûf olan أَحَد kelimesinin sıfatıdır.[56] Sîbeveyhi yukarıdaki beyti, "tahfîf amacıyla müstesnanın hazfi" başlığı altında zikretmiştir.[57]

3.2. Sarf İlmine Dair Konularda Şiirle İstişhâdı

Cevâhiru'l-Kur'ân, ilk dönem nahiv kitaplarına benzer şekilde nahiv ve sarf konularını birlikte ele almıştır. Müellif, kitabın başından itibaren büyük bir bölümünü nahiv konularına ayırmış, kitabın sonunda ise sarf ilmine dair konuları işlemiştir. Bu nedenle sarf ilmine dair konularda istişhâd edilen şiirlerin sayısı da oldukça fazladır.

Bâkûlî'nin sarf alanındaki istişhâdları genellikle kelimelerin vezinleri, sayı durumları, fiillerin lazım ve müteaddi durumları, fiillerde meydana gelen hazif ve asıl kalıbından alınıp başka şekillerde kullanılan kelimeler hakkındadır. Örneğin Bâkûlî, muzafın hazfi konusunu işlerken فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللهِ *"Allah'ın Rasûlüne karşı gelerek (sefere çıkmayıp) geri bırakılanlar, oturup kalmalarına sevindiler."*[58] ayetini, خِلَافَ خُرُوجِ رَسُولِ اللهِ şeklinde açıklayarak, muzafın hazfedildiğini belirtmiştir. Daha sonra ayette geçen مَقْعَد kelimesinin ismi mekân olamayacağını, yalnızca mastar-ı mîmî olabileceğini ifade etmiştir. Çünkü devamında gelen خِلَافَ kelimesi, مَقْعَد kelimesine müteallliktir. İsmi mekanlar herhangi bir şeye müteallak olamayacakları için buradaki مَقْعَد kelimesi mastar olmalıdır.[59] مَقْعَد kelimesine dair yapılan bu açıklamalar benzer ifadelerle Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce li'l-kurrâʾi's-sebʿa* adlı eserinde de yer almaktadır.[60]

[54] Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fî ʿUlûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, 4/164-165.; İbn ʿÂdil, *el-Lubâb fî ʿUlûmi'l-Kitâb*, 7/142.
[55] es-Sâffât 37/164.
[56] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/500.
[57] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/345.
[58] et-Tevbe 9/81.
[59] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/151.
[60] Ebû ʿAlî el-Ḥasen b. Aḥmed b. ʿAbdulğaffâr Ebû ʿAlî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Sebʿa*, thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşîr Cuveycâbî (Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Meʾmûn, 1413/1993), 5/114.

Bâkûlî, yukarıda zikrettiği açıklamaları desteklemek için En'âm sûresinin 128. ayetinde[61] geçen مَثْوَى kelimesini ve aynı vezinde kelimelerin geçtiği birkaç şiiri zikretmiştir. Şâhid olarak kullandığı şiirlerden bir tanesi şudur:

وَمَا هيَ إِلَّا فِي إزارٍ وعِلْقَةٍ مُغَارَ ابْنِ هَمَّامٍ عَلَى حَيِّ خَثْعَمَا

"İbn Hemmâm, Has'em'in yaşadığı yere saldırdığı vakit, kızın üzerinde sadece izâr ve 'ilka vardı."

Bâkûlî'ye göre ayette geçen مَثْوَى kelimesi ile yukarıdaki şiirde geçen مُغَار kelimesi, kendilerinden sonraki kelimelerin kendilerine müteallik olmalarından dolayı mastardırlar. مَثْوَى kelimesi ثَوَاء anlamında, مُغَار kelimesi de إِغَارَة anlamındadır.[62]

Yukarıda zikredilen beyit, Sibeveyhi'nin *el-Kitâb* isimli esrinde "mastarların ism-i zaman anlamında kullanılması" başlığı altında zikredilmiştir. Sibeveyhi'ye göre mastarlar bazı durumlarda ism-i zaman ve ism-i mekân yerine kullanılır. Örneğin مَتَى سِيرَ عَلَيْهِ (Ona ne zaman uğradı?) sorusuna, مَقْدَمَ الْحَاج, وخُفُوقَ النَّجْمِ, şeklinde verilen cevapların asıl halleri, زَمَنَ مَقْدَمِ الْحَاجِّ (Hacıların geliş zamanı), وَحِينَ خُفُوقِ النَّجْمِ(Yıldızların batış vakti), وَزَمَنَ خِلَافَةِ فُلَانٍ (Falancanın hilafeti dönemi) şeklindedir. Arap kelamında bu tür ifadelerin sık kullanılması ve muhatabın da manayı anlaması sebebiyle, bu ifadelerde geçen zaman zarfları hazfedilmiş ve mastarlar onların yerine konulmuştur. Dolayısıyla ona göre de مَقْعَد sözcüğü mastar olup ism-i zamân anlamında kullanılmıştır.[63] İlgili ayette geçen مَقْعَد kelimesi tefsir kitaplarında da mastar şeklinde izah edilmiştir.[64]

Bâkûlî'nin sarf ilmine dair yaptığı iştişhâdlardan bazıları ise kelimelerin sayı (tekil, ikil ve çoğul) durumlarıyla alakalıdır. Örneğin, فَلَوْلا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبانًا آلِهَةً *"Allah'tan başka, O'na yaklaştırsın diye edindikleri tanrılar kendilerine yardım etselerdi ya!"*[65] ayetinde yer alan قُرْبَان kelimesinin tahlilini yaparken önce Kur'ân'dan misal getirmiş, daha sonra şiirle bunu desteklemiştir. Bâkûlî, ayette geçen قُرْبَان kelimesinin lafız açısından müfred olup mana açısından cemi olduğunu ifade etmiştir. Nitekim قُرْبَان kelimesi, إِذْ قَرَّبا قُرْبانًا *"Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı…"*[66] ayetinde de tesniye anlamında kullanılmıştır. Çünkü bu ayetin manası, قَرَّبَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قُرْبَانًا şeklindedir. Dolayısıyla bu ayette geçen قُرْبَان kelimesi lafzen müfred, mana açısından tesniyedir. Bâkûlî, قُرْبَان kelimesine dair ileri sürdüğü bu görüşü desteklemek için şâhid olarak İbn Mukbil'in (ö. 70/689'dan sonra) şu şiirini kullanmıştır:

كَانَتْ لِسَاسَتِهِ ثُهْدَى قَرَابِينَا

---

[61] قَالَ النَّارُ مَثْوٰىكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ *"Allah buyurur ki: "Allah'ın dilediği hariç olmak üzere, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir." Şüphesiz rabbin hikmet ve ilim sahibidir."*

[62] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/152-154.

[63] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/222.

[64] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-Kurʾân*, 11/602.; Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el- Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 8/216.; Ebû'l-Berekât ʿAbdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâîku't-Teʾvîl*, thk. Yûsuf ʿAlî Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/698.; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fi ʿUlûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, 6/90.; Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿOmer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*, thk. Muhammed Huseyn Şems ed-Dîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 4/166.

[65] el-Ahkâf 46/28.

[66] el-Mâide 5/27.

"Onun yönetimine kurbanlar adanırdı."

Şiirde geçen قَرَابِين kelimesi, قُرْبان kelimesinin çoğul halidir. Söz konusu kelimenin bu şekilde çoğul kullanılması, ayetteki قُرْبان kelimesinin lafzen müfred olup mana itibariyle cemi olduğunu göstermektedir. Şayet إِذْ قَرَّبا قُرْبانًا ayetindeki قُرْبَان kelimesi zahire göre yani tesniye manası taşımayıp sadece müfred manası taşıyan bir kelime olsaydı, o zaman mezkûr şiirde قَرَابِين şeklinde çoğul geldiği gibi ayette de إِذْ قَرَّبا قُرْبانَيْن şeklinde tesniye olarak gelmesi gerekirdi.[67]

Söz konusu ayetin anlamı, tefsir kaynaklarında da bu şekilde açıklanmıştır. Bununla birlikte, قَرَابِين kelimesinin genellikle mastar veya cins isim olarak değerlendirildiği yönünde bilgiler mevcut olsa da bu kelimenin bu denli detaylı ve temellendirilmiş bir şekilde açıklandığı başka bir kaynağa rastlanmamıştır. Aynı şekilde söz konusu şiirin de Bâkûlî'nin kendi istişhâdı olması kuvvetle muhtemeldir.

Bâkûlî'ye göre ayette yer alan قُرْبَان kelimesi asıl itibariyle غُفْرَان kelimesi gibi mastardır. Kelimeyi müfred olarak kullananlar, kelimenin aslına itibar etmektedir. Nitekim mastarlar genellikle tesniye ve cemi yapılmadan müfred şeklinde kullanılmaktadır. Kelimeyi cemi anlamında kullananlar ise kelimenin aslına değil, lafzına itibar etmektedir. Bu durumda kelime mastar olmaktan çıkıp isme dönüşmüş olmaktadır. Bâkûlî, bu açıklamalardan sonra bazı kelimelerin mastar olmaktan çıkıp isme dönüşmesi konusuyla ilgili olarak Amr b. Kamî'e'nin şu şiirini zikretmiştir:

لَمّا رَأَتْ سَاتِيدَمَا اِسْتَعْبَرَتْ لله دَرُّ الْيَوْمَ مَنْ لَامَهَا

"Sâtîdemâyı görünce gözleri yaşardı, bugün onu kınayanlara helal olsun"

Yukarıdaki beyitte yer alan دَر kelimesi her ne kadar mastar olsa da çokça kullanılmasından dolayı mastar olmaktan çıkmış ve bu nedenle يَوْمَ kelimesinde amel etmemiştir.[68]

Bâkûlî'nin sarf ilmine dair istişhâdlarına bir başka örnek ise عَلى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ *"kaymak üzere olan bir uçurumun kenarına…"*[69] ayetinde yer alan هَارٍ kelimesiyle ilgilidir. Bâkûlî'ye göre bu kelimenin aslı هَائِر şeklindedir. Kelimenin 'aynu'fiili ile lâmu'l-fiili arasında takdîm-te'hîr sonucunda kalb-i mekân meydana gelmiştir. Daha sonra i'lâla uğrayarak هَارٍ şekline dönüşmüştür. Bu kelime, tıpkı قَاضٍ ve لَاثٍ kelimeleri gibidir. Bâkûlî, söz konusu kelimenin sarfıyla ilgili bu açıklamaları yaptıktan sonra, görüşünü desteklemek için herhangi bir açıklama yapmadan şu şiiri zikretmekle yetinmiştir:

لَاثٍ بِهِ الْأَشَاءُ وَالْعُبْرِيُّ

"Orada sedir ağaçları ve küçük hurma ağaçları iç içe girmişti."[70]

Şiirde geçen لَاثٍ kelimesi, لَاثَ-يَلُوثُ kökünden türemiş ism-i faildir.[71] Kelimenin asıl hali لَائِث şeklinde iken, lâmu'l-fiil ile aynu'l-fiil yer değiştirmiş ve kelime لاثئ şekline dönüşmüştür. Daha sonra hemze yâ harfine kalbedilmiş, damme yâ'ya ağır geldiği için hazfedilmiştir. Bunun sonucunda tenvîn ile yâ arasında iltikâ-i sâkineyn meydana geldiğinden yâ harfi hazfedilmiş ve kelime لَاثٍ halini almıştır.

[67] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 2/776.
[68] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 2/777.
[69] et-Tevbe 9/109.
[70] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 3/1497.
[71] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed ʿAvd Mirʿab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 2001), 3/19.

3.3. Luğâvî İzahlarda Şiirle İstişhâdı

Bâkûlî, Kur'ân ayetlerinde geçen kelimelerin manalarını açıklamak için sıklıkla şiire başvurmuştur. Kimi zaman ayetteki tek bir kelimenin manasını açıklamak için şiirden yararlanan Bâkûlî, bazı durumlarda ise bir ifadenin anlamını açıklamak için şiirden istifade etmiştir. Örneğin, Yusuf sûresinin 23. ayetinde[72] yer alan هَيْتَ لَكَ ifadesinin anlamını, هَلُمَّ لَكَ ile açıklamış ve bu anlamı desteklemek için ismini zikretmediği bir kişinin Hz. Ali'ye hitaben söylediği aşağıdaki beyitlere yer vermiştir:

أَبْلِغْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخَا الْعِرَاقِ إِذَا أَتَيْتَا

أَنَّ الْعِرَاقَ وَأَهْلَهُ عُنُقٌ إِلَيْكَ فَهَيْتَ هَيْتَا

"Müminlerin emîrine ilet ki, ey Irak'ın kardeşi buraya teşrif ettiğinde,

Irak ve halkı topluca seni beklemektedir. Haydi gel, haydi gel"[73]

Ona göre ikinci beytin sonundaki فَهَيْتَ هَيْتَا ifadesi هَلُمَّ إِلَيْنَا anlamındadır.

Ayette geçen söz konusu kelimenin anlamıyla ilgili yapılan bu açıklama ve şâhit olarak kullanılan bu şiir, Bâkûlî'den önce yaşamış pek çok müellifin eserinde yer almaktadır.[74]

Bâkûlî, bazı ayetlerdeki anlaşılması güç cümleleri açıklamış ve bu açıklamalarını şiirle desteklemiştir. Örneğin, Âl-i imrân sûresinde geçen فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ ifadesini, *"uzak olmak ve bağını koparmak"* şeklinde açıklamış ve bu manayı desteklemek için şu şiiri zikretmiştir:

عَرِينٌ مِنْ عُرَيْنَةَ لَيْسَ مِنِّي بَرِئْتُ إِلَى عُرَيْنَةَ مِنْ عَرِينِ

'Ureyne kabilesinden 'Arîn benden değildir. 'Arîn'den dolayı 'Ureyne kabilesinden de uzağım.[75]

Tefsir kaynaklarında da ayetteki bu ifadeye benzer bir anlam verilmiştir.[76]

Bâkûlî, bazı kelimelerin anlamlarını ve aralarındaki anlam farklılıklarını açıklarken şiirden bolca yararlanmıştır. Örneğin Bâkûlî, فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ *"içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin."*[77] ayetinde geçen شَهِدَ fiilinin حُضُور"bir yerde hazır bulunmak" ve عِلْم "bir şeyi bilmek" şeklinde iki farklı anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. Daha sonra حُضُور anlamına gelen شَهِدَ fiilinin bir mefûle müteaddi olduğunu ifade etmiş ve bu görüşü desteklemek için birden fazla şiir zikretmiştir. Şâhid olarak kullandığı şiirlerden bazıları şunlardır:[78]

لَوْ شَهِدَ عَادَ فِي زَمَانِ عَاد

---

[72] وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِه وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللهِ إِنَّهُ رَبِّي اَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ *"Evinde bulunduğu kadın, onunla birlikte olmak istedi. Kapıları iyice kapattı ve "haydi gel!" dedi. O da "Hâşâ, Allah'a sığınırım! Kocan benim velînimetimdir, bana iyilik edip evini açtı. Gerçek şu ki zalimler iflah olmaz!" dedi."*

[73] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/272.

[74] Detaylı bilgi için bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, ts.), 1/305.; Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-Kurʾân*, 13/70.; Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a* (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), 4/417.; Ebû'l-Feth ʿOsmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Heyet (b.y.: el-Heyʾetu'l-Mısriyye, ts.), 1/280.

[75] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/456.

[76] Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-Kurʾân*, 5/315.; Zeccâc, *Meʿâni'l-Kur'ân ve İʿrâbuhu*, 1/396.; Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 8/193.; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/12.

[77] el-Bakara 2/185.

[78] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 2/745-747.

Şayet 'Âd döneminde 'Âd kabilesiyle (savaşta) karşılaşsaydı…

Şiirde geçen birinci عَاد kelimesi, شَهِدَ fiilinin mefûlu konumundadır. Bu şiir, nahiv eserlerinde عَادَ kelimesinin ğayrı munsarif olduğunu iddia edenlerin delillerindendir. Bu kelime aslen, 'Âd kabilesinin büyük babası olan 'Âd b. 'Avs b. 'Erem b. Sâm b. Nuh'un ismidir. Daha sonra yaşadıkları bölge ve kabile bu isimle anılmıştır. Kelimenin ğayrı munsarif olduğunu iddia edenler, kelimenin kabile ismi olması sebebiyle müennes bir alem olduğunu ileri sürerken, munsarif olduğunu iddia edenler ise asıl itibariyle müzekker alem olduğunu ileri sürmüşlerdir.[79]

Yine Bâkûli'ye göre aşağıdaki mısrada yer alan شَهِد fiili de "hazır bulunma" ve "karşılaşma" anlamında olup bir mefule müteaddi olmuştur:

وَيَوْمًا شَهِدْنَاهُ سُلَيْمًا وَعَامِرًا

"Süleym ve 'Âmir kabileleriyle karşılaştığımız günü (hatırla)"

Görüldüğü üzere şiirin takdiri, شَهِدْنَا فِيهِ سُلَيْمًا şeklindedir. Dolayısıyla سُلَيْمًا kelimesi mezkûr fiilin mefûlu konumundadır.

Müellifin şâhid olarak yer verdiği aşağıdaki beyitte bulunan شَهِد fiili de aynı anlamı ifade etmektedir:

شَهِدْنَا فَمَا تَلْقَى لَنَا مِنْ كَتِيبَةٍ يَدُ الدَّهْرِ إِلّا جَبْرَئِيلُ أَمَامُهَا

"Zamanın akışı içinde şâhit olduğumuz savaşlarda, ne zaman savaşçı bir toplulukla yüzleşsek, Cebrâil'i daima önlerinde bulmuşuzdur."

Şiirin takdiri شَهِدْنَا الْمَعْرَكَةَ veya شَهِدْنَا مَنْ تَجَمَّعَ لِقِتَالِنَا şeklinde olup meful hazfedilmiştir.[80]

Bâkûlî'ye göre شَهِدْتُ fiili عَلِمْتُ anlamında kullanıldığı zaman ise ya yemin anlamı taşır ya da yemin anlamının dışında bir anlam içerir. Nitekim عَلِمَ اللهُ ifadesi yemin anlamında kullanılmaktadır. Zira Araplar عَلِمَ اللهُ لَأَفْعَلَنَّ şeklinde bir cümle kullanmaktadırlar. Bâkûlî, bu görüşü desteklemek için aşağıdaki beyte yer vermiştir:

وَلَقَدْ عَلِمْتُ لَتَأْتِيَنَّ مَنِيَّتِي إِنَّ الْمَنَايَا لَا تَطِيشُ سِهَامُهَا

"Yemin olsun ki ölümümün geleceğinden eminim,

Zira ölümün okları hedefi asla şaşmaz."

Şiirde geçen وَلَقَدْ عَلِمْتُ ifadesi yemin anlamında kullanılmıştır. Buna göre لَتَأْتِيَنَّ مَنِيَّتِي ifadesi de yeminin cevabıdır. Nitekim Sîbeveyhi (ö. 180/796), bu şiiri yemin anlamı taşıyan fiiller konusunda zikretmiş ve وَلَقَدْ عَلِمْتُ لَتَأْتِيَنَّ مَنِيَّتِي ifadesinin وَاللَّهِ لَتَأْتِيَنَّ ifadesiyle aynı anlamda olduğunu belirtmiştir.[81]

Yemin dışında kullanılan ve عَلِمْتُ anlamına gelen شَهِدْتُ fiili ise özel bir bilgiyi ifade eder. Zira her şehadet aynı zamanda bir bilgi içerse de her bilgi şehadet değildir. Bu nedenle şehadet, ilmin daha özel bir kısmını ifade eder. Bâkûlî'ye göre ilmin özel bir türü olması açısından şehadet, tıpkı yakînî bilgi gibidir. Çünkü her yakînî bilgi aynı zamanda bir ilim olduğu halde her ilim yakînî bilgi değildir. Yakînî

[79] Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fi ʿUlûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, 5/358.
[80] Bu şiiri Kâ'b b. Mâlik'e (ö. 50/670) isnat edenler olduğu gibi başkalarına isnat edenler de vardır. Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Hasan Şürrâb, *Şerhû şevâhidi'ş-şı'riyye fi ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye* (Beyrut Lübnan: Müessesetu'r-Risale, 2007), 3/141.
[81] Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/110.

bilgi, öncesinde bir problemin veya bir belirsizliğin var olduğu ve bu problem çözüldükten sonra kişide hasıl olan kesin kanaattir.[82]

Bâkûlî, yakînî bilginin ilmin özel bir cüz'ü olduğunu ifade ettikten sonra bu görüşü desteklemek için önce şu ayeti delil getirmiştir: وَكَذٰلِكَ نُرِيَ اِبْرٰهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ *"Böylece biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun."*[83] Bu ayetteki وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ifadesinden kastedilen, Hz. İbrahim'in kuşku götürmez kesin bir bilgiye ulaşmasıdır. Kuşkusuz Hz. İbrahim, Allah'ın varlığına dair ilim sahibiydi. Ancak ayette bahsedilen "yakîn" bilgi, ilmin özel bir boyutuna işaret etmekte ve içerisinde hiçbir kuşku barındırmayan kesin bilgi anlamına gelmektedir.[84]

Bâkûlî, yakînî bilgi ile ilim arasındaki bu ayrımı biraz daha desteklemek için Rü'be b. el-Accâc'ın (ö. 145/762) şu şiirini zikretmiştir:

يَا دَارَ عَفْرَاءَ وَدَارَ الْبَخْدَنِ

أَمَا جَزَاءُ الْعَالِمِ الْمُسْتَيْقِنِ

عِنْدَكِ إِلَّا حَاجَةُ التَّفَكُّنِ

"Ey Afrâ' ve Bahden yurdu! Senin nezdinde, işlerin hakikatini kavrayan bir alimin karşılığı, sadece hasret çekme ihtiyacı duymak mıdır?"

Bâkûlî, şiirde geçen الْعَالِمُ الْمُسْتَيْقِن ifadesinden yola çıkarak, yakînî bilginin ilimden ayrı, özel bir anlam taşıdığını belirtmiştir. Zira عَالِم kelimesi مُسْتَيْقِن kelimesiyle nitelendirilmiştir. Şayet مُسْتَيْقِن kelimesinde عَالِم kelimesinde bulunmayan ziyade bir anlam olmasaydı, عَالِم kelimesinin مُسْتَيْقِن ile nitelenmesi anlamsız olurdu ve bu ifade anlamlı bir cümle olmaktan çıkardı.[85]

Bâkûlî'nin söz konusu fiilin anlamlarına dair yaptığı bu açıklamalar ve bu bağlamda getirdiği şahidler Ebû Ali el- Fârisî'nin *el-Hucce li'l-kurrâ'i's-sebʿa* adlı eserinde de zikredilmektedir.[86] Yine ilim ile yakînî bilgi arasında zikredilen bu farklar İbn Sîde'nin *el-Muhassas* adlı eserinde de zikredilmiş ve Ebû Ali el-Fârisî'ye nispet edilmiştir.[87]

3.4. Kıraat Farklılıklarını Açıklamak İçin Başvurduğu Şiirler

Bâkûlî, ayetleri tahlil ederken hem dil ekollerinin ayetlerdeki i'râb vecihlerine dair görüşlerini hem de ayetlerdeki farklı kıraatleri belirtmiştir.[88] Bazı yerlerde sadece kıraat farklılıklarını zikretmekle yetinirken, bazı yerlerde ise belirtilen görüşlerin gerekçelerini detaylı bir şekilde zikretmiştir.[89] Örneğin, وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ اِحْسَاناً *"İnsana, anne ve babasına iyi davranmasını emrettik."*[90] ayetini tahlil ederken, ayetteki اِحْسَاناً

[82] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 2/750.
[83] el-En'âm 6/75.
[84] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 2/751.
[85] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 2/751.
[86] Ebû ʿAlî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Sebʿa*, 6/141-145.
[87] Ebû el-Hasan ʿAlî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhassas*, thk. Halîl İbrâhim Ceffâl (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâssi'l-ʿArabî, 1417/1996), 1/258.
[88] Arap grameri ile kıraâtlerin ilişkisi için bk. Mahsum Taş, "Hûd Sûresinin 111. Âyetinin Farklı Kırâatlerinin Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 573-589.
[89] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 2/819. Konuyla alakalı bir değerlendirme için ayrıca bk. Ahmet Taşdoğan, "Zuhruf Sûresinin 88. Âyeti Bağlamında Dil Kurallarının Kıraatlerin Anlaşılmasındaki Rolü ve Etkisi", *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (15 Haziran 2024), 226-246.
[90] el-Ahkâf 46/15.

kelimesinin إِحْسَاناً ve حُسْنًا şeklinde iki türlü okunduğunu belirtmiştir. Bâkûlî'ye göre söz konusu ayeti بِوَالِدَيْهِ حُسْناً şeklinde okuyanlar حُسْناً mastarıyla إِحْسَاناً mastarını kastetmişlerdir. Dolayısıyla mezîd bir mastar olan إِحْسَاناً mastarının yerine sülâsi mastar kullanılmıştır. Sülâsî masterın mezîd mastar yerine kullanılabileceğine dair aşağıdaki beyitle istişhâd etmiştir:

فَإِنْ يَبْرَأْ فَلَمْ أَنْفِثْ عَلَيْهِ وَإِنْ يَهْلِكْ فَذَلِكَ كَانَ قَدْرِي

"Şayet iyileşirse, benim üflememden dolayı değildir.

Şayet helak olursa, bu benim tahmin ettiğimdi."[91]

Beyitte sülâsi bir mastar olan قَدْرِي, mezîd mastar olan تَقْدِيرِي anlamında kullanılmıştır.

Bâkûlî'ye göre ayeti بِوَالِدَيْهِ حُسْناً şeklinde okuyanların حُسْناً kelimesini isim olarak alıp, kendisinden mastar anlamını kastetmiş olmaları da mümkündür. Tıpkı şu şiirde olduğu gibi:

وَبَعْدَ عَطَائِكَ الْمِائَةَ الرِّتَاعا

"…Bana otlayan yüz deveyi verdikten sonra"

Beyitte geçen عَطَاء ismi, إِعْطَاء mastarı anlamında kullanılmıştır.[92]

Söz konusu kelimenin okunuşundaki ihtilafı ele alan eserlere baktığımızda, Kûfeli kıraat imamlarından Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî'nin (ö. 189/805) ilgili kelimeyi إِحْسَاناً şeklinde okuduklarını görmekteyiz. Medine ve Basra kıraat imaları ise aynı kelimeyi حُسْنًا şeklinde okumuşlardır.[93] İlgili kelimeyi إِحْسَاناً şeklinde okuyanlar, bu kelimenin أَحْسَنَ fiilinin masterı olduğunu ve mahzûf bir fiil ile mansub olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre ayetin takdiri وَصَّيْنَاهُ أَنْ يُحْسِنَ إِلَيْهِمَا إِحْسَاناً şeklinde olmaktadır. İlgili kelimeyi حُسْنًا şeklinde okuyanlar ise bu kelimenin, حَسُنَ fiilinin masterı olduğunu ve ayetin وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ أَمْرًا ذَا حُسْنٍ takdirinde olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre حُسْنًا kelimesi, hazfedilmiş bir mevsufun sıfatıdır. Mevsûf hazfedilip sıfatı onun yerine geçmiştir.[94]

Bâkûlî'nin söz konusu kelimenin okuyuşuna dair zikrettiği ihtilaflar, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a* adlı eserinde benzer ifadelerle geçmektedir.[95]

Bâkûlî'nin kıraat farklılığına dair yaptığı bir diğer istişhâd ise رَبِّ لَوْلَا اَخَّرْتَنِي اِلٰى اَجَلٍ قَرِيبٍۙ فَاَصَّدَّقَ وَاَكُنْ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ *"Rabbim! Ne olur bana azıcık daha süre tanısan da gönüllü yardımlarda bulunsam ve iyi kişilerden olsam!"* ayetinde yer alan اَكُنْ fiiliyle ilgilidir. Meşhur kıraat imamlarından Ebû Amr b. Alâ' (ö. 154/771) bu fiili أَكُونَ şeklinde mansub okurken, diğer meşhur kıraat imamları ise اَكُنْ şeklinde meczûm okumuşlardır.

[91] Bu şiir Yezîd b. Sinân el-Murrî'ye (ö.?) aittir.
[92] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/38.
[93] Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 21/136.; Ebû 'Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, 2/127.
[94] Ebû Zur'a 'Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele İbn Zencele, *Huccetu'l-Kırâ'ât*, thk. Muhammed Saîd b. Muhammed Cân b. Ahmed el-Efgânî (b.y.: Daru'r-Risâle, ts.), 663.; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 3/52.; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. 'Abdulmun'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Menşûrât Muhammed 'Alî Beydûn; Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421), 4/108.; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, 9/667.
[95] Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 2/169.

Söz konusu fiili meczûm okuyanlara göre ayetin takdiri إِنْ أَمْهَلْتَنِي أَصَّدَّقْ وَأَكُنْ şeklindedir. Dolayısıyla أَكُنْ fiili, mahallen meczûm olan أَصَّدَّقَ fiiline atfedilmiştir. Ebû Amr b. Alâ' ise ayetteki أَكُنْ fiilini أَصَّدَّقَ fiilinin lafzına atfedip أَكُونَ şeklinde mansub okumuştur. Çünkü أَصَّدَّقَ fiili, temenni cevabında geldiği için vucûben gizli bir أَنْ ile mansubtur.

Bâkûlî, söz konusu fiili meczûm okumanın caiz olduğunu, nitekim Ebû Alî el- Fârisî'nin buna dair aşağıdaki beyitle istişhâd ettiğini ifade etmiştir:

فَأَبْلُونِي بَلِيَّتَكُمْ لَعَلِّي أُصَالِحُكُمْ وَأَسْتَدْرِجْ نَوِيًّا

"Bana iyilikle davranın; böylece sizinle anlaşır ve eski durumuma geri dönerim."

Ona göre beyitte geçen وَأَسْتَدْرِجْ fiili, لَعَلِّي edatı gelmeden önceki أُصَالِح fiilinin mahalline atfedildiği için meczum olarak gelmiştir. Zira لَعَلِّي edatı gelmeden önce أُصَالِح fiili, أَبْلُوا emir fiilinin cevabı konumundaydı.[96]

Söz konusu kelimenin okunuşundaki ihtilafa dair kaynaklar incelendiğinde, Ebû Amr b. Alâ'nın yanı sıra, meşhur olmayan kıraatlerden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741) ve A'meş (ö. 148/765) gibi alimlerin de ilgili kelimeyi أَكُونَ şeklinde okudukları görülmektedir. Söz konusu okuyuşun mütevâtir mushaflara uygun olmadığı ifade edilmekle birlikte, kelimenin Abdullāh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Übey b. Kâ'b (ö. 33/654 [?]) mushâflarında bu şekilde yazıldığını ifade edenler de olmuştur. Ebû Amr b. Alâ' ise söz konusu kraatin mütevâtir mushaflara aykırı oluşunu, أَكُونَ kelimesindeki و harfinin ihtisar amacıyla yazılışta hazfedildiğini ifade ederek açıklamıştır.[97]

3.5. Bazı Dilcilere İtirazda Bulunurken Şiirle İstişhâdı

Bâkûlî'nin hayatına dair bilgi verirken, sert bir mizaca sahip olduğunu ifade etmiştik. Bu yapısından dolayı, herhangi bir meselede muhalefet ettiği kimseleri eleştirirken, onları aşağılayacak derecede sert bir üslup kullanmıştır. Ayetlerdeki i'râb vecihlerini ele alırken sadece mensubu olduğu Basra mektebinin görüşlerini zikretmekle yetinmeyen Bâkûlî, diğer ekollere mensup dilcilerin de görüşlerine yer vermiştir. Zaman zaman görüş sahibinin ismini belirtmeyen Bâkûlî, genellikle muhalif olduğu görüşlerin sahiplerini zikrederek onları eleştirmiştir. Muhalifi olduğu görüşleri tenkit ederken yönelttiği eleştirileri ise sıklıkla şiir üzerine bina etmiştir. Bu bağlamda, Bâkûlî'nin savunduğu görüşleri şiir üzerine bina etmesi ve muhaliflerine şiir vasıtasıyla itirazlar yöneltmesi hem şiire verdiği değeri hem de şiiri ne denli işlevsel bir araç olarak kullandığını göstermesi bakımından önemli bir husustur.

Bâkûlî, Hadîd sûresinin 29. ayetinde[98] yer alan لِئَلَّا يَعْلَمَ اَهْلُ الْكِتَابِ *"Kitap ehli bilsin diye"* ifadesinin, لِيَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَاب takdirinde olduğu ve ayetteki لا harfinin zait olduğu konusunda, Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934) hariç diğer alimlerin icma ettiğini ifade etmiştir.[99] Nitekim müfessir ve Mu'tezile kelamcılarından Muhammed b. Bahr, لا harfinin zait olmasını şaz bir durum olarak telakki etmiş ve

[96] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 3/1582.

[97] Muhamed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyyeti li'n-Neşr, ts.), 28/254.

[98] لِئَلَّا يَعْلَمَ اَهْلُ الْكِتَابِ اَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللهِ وَاَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ *"Böylece Ehl-i kitap'tan olanlar, Allah'ın lütfu üzerinde hiçbir güçlerinin bulunmadığını ve bütün lütfun Allah'ın elinde olup onu dilediğine verdiğini bilsinler. Allah büyük lutuf sahibidir."*

[99] Bu görüş, bazı kaynaklarda tefsircilerin çoğunluğuna isnat edilmiştir. Bununla birlikte ayetteki لا harfinin zait olduğu kanaati, İbn Bahr dışında bir gruba daha nispet edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-Kurʾân*, 29/475.

Allah'ın kelamında şaz durumların bulunmasını uygun görmeyerek, mezkur لا harfinin zait olmadığını ileri sürmüştür.

Muhammed b. Bahr, ayetin zâhirî manasına istinaden, ayette geçen يَقْدِرُونَ fiilindeki zamirin Hz. Peygamber ve mü'minlere râci olduğunu ifade etmiştir.[100] Buna göre ayetin anlamı, *"Yahûdî ve Hristiyanların, Hz. Peygamber ve mü'minlerin Allah'ın lütfu üzerinde hiçbir kudretlerinin bulunmadığını bilmedikleri için…"* şeklinde olmaktadır. Dolayısıyla Yahûdî ve Hristiyanlar, Hz. Peygamber ve mü'minlerin Allah'ın lütfu üzerinde herhangi bir kudretlerinin olmadığını bilmediklerinden, Hz. Peygamber ve mü'minlerin Allah'ın lütfu üzerinde bir kudrete sahip olduklarını düşünmüşlerdir. Bu nedenle Ehli kitap, ilgili ayeti, *"Şayet emrolunduğunuz gibi iman ederseniz Allah size lütfundan verir."* şekline anlamıştır.[101]

Bâkûlî, ilgili ayette geçen لا harfinin zaitliğini şâz olarak gören Muhammed b. Bahr'ı sert bir dille tenkit etmiştir. Ona göre Muhammed b. Bahr'ın bu görüşü, Arapçayı bilmediğinden kaynaklanmaktadır. Kelâm ilmine dair bir şeyler bilen herkesin, Arapça hakkında konuşması caiz değildir. Arap kelamında لا harfinin zait oluşu, dönemin müşrikleri tarafından dahi Allah kelamı için bir tenkit gerekçesi olmamıştır. Zira Kur'ân-ı Kerîm onların lisanıyla nazil olmuş olup kendi dillerinde mevcut olan bir olgudan dolayı Kur'ân'ın tenkit edilmesi mümkün değildi.[102]

Bâkûlî, bu açıklamalarının ardından لا harfinin zait olarak geldiği pek çok şiir zikrederek görüşünü desteklemeye çalışmıştır. Bâkûlî'nin istişhâd ettiği şiirlerden biri şudur:

أَفَعَنْكِ لا بَرْقٌ كَأَنَّ وَمِيضَهُ غَابٌ تَسَنَّمَهُ ضِرَامٌ مُثْقَبٌ

"Tutuşmuş alevlerin girdiği bir ormana benzeyen bu ışıltı senden mi geliyor?[103]

Yukarıdaki beyitte bahsi geçen kadın, parıltısı tutuşmuş ormandaki alevlerin parıltısına benzetilerek methedilmektedir. Şiirde istişhâd mahalli, لا harfinin zâit olarak gelmesidir.

Bâkûlî'nin konuyla alakalı istişhâd ettiği şiirlerden biri de Emevîler devrinin önemli hiciv şairinden olan Cerîr b. Atıyye'nin (ö. 110/728) şu şiiridir:

مَا بَالُ جَهْلِكَ بَعْدَ الحِلْمِ والدِّينِ وَقَدْ عَلَاكَ مَشِيبٌ حِينَ لَا حِينِ

"Yumuşaklıktan ve dindarlıktan sonra üstelik saçlarına da aklar düşmüşken, nedir sendeki bu cehalet?"

Şiirin takdiri, وَقَدْ عَلَاكَ مَشِيبٌ حِينَ حِينٍ şeklinde olup لا harfi de zaittir. Şayet buradaki لا harfi zait olmaktan çıkarılırsa, o takdirde nefiy olması gerekir ki bu durum, evvelce söylenen bir ifadenin daha sonra tamamen nefyedilmesi problemini ortaya çıkarır. Zira لا harfi, tıpkı Arapların جِئْتُ بِلَا مَالٍ "hiçbir mal olmadan geldim" ve وَأُبْتُ بِلَا غَنِيمَةٍ "hiçbir ganimet elde etmeden döndüm" ifadelerindeki لا harfi gibi ifade ettiği nefiy anlamı cinsinin bütün fertlerini kapsar. Dolayısıyla şiirdeki لا harfi zait olmazsa, önce "saçlarına aklar düştü" denilmişken, daha sonra لَا حِين ifadesiyle "saçlarına hiçbir zaman aklar düşmedi" şeklinde birbirine tamamen zıt iki anlam ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle buradaki لا harfinin zait olması zaruri bir hal arz etmektedir.

[100] Tefsir kaynaklarında, söz konusu fiildeki zamirin Hz. Peygamber ve mü'minlere döndüğü belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-Kurʾân*, 29/476.

[101] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/237.

[102] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/238.

[103] Bu şiir, Hüzeyl kabilesinden Sa'ide b. Cü'eyy'e (ö. ?) aittir.

Bâkûlî, şiirin takdirini حِينَ حِينٍ şeklinde izâfeli olarak verdikten sonra, buradaki izâfetin tıpkı حَلْقَةُ فِضَّةٍ ve وَخَاتَمُ حَدِيدٍ ifadelerindeki izafet gibi olduğunu belirtmiştir. Bu tür izafe مِنْ manasını ifade eder ve muzâfun ileyh, muzâfın cinsini oluşturur. Çünkü حِينَ kelimesi, bir saat gibi kısa dilimler için kullanılabildiği gibi daha uzun müddetleri ifade etmek için de kullanılabilmektedir. Bâkûlî, حِينَ kelimesinin anlamına dair söylediği bu ifadeleri desteklemek için önce Kur'ân'dan örnekler getirmiş, daha sonra şiire başvurmuştur. Örneğin, هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا *"Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir."*[104] ayetinde geçen حِينَ kelimesi "uzun zaman" anlamında, تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ *"O ağaç, (rabbinin izniyle) her zaman meyvesini verir."*[105] ayetinde geçen حِينَ kelimesi ise "daha kısa zaman" anlamında kullanılmıştır. Bu açıklamalarının ardından şâhit olarak şu şiiri zikretmiştir.[106]

وَلَوْلَا يَوْمُ يَوْمٍ مَا أَرَدْنَا

"Şayet o vaktin günü olmasaydı istemezdik…"[107]

Görüldüğü üzere beyitte ilk يَوْمُ kelimesiyle belli bir zaman dilimi kastedilirken ikincisi daha uzun bir zamanı ifade etmektedir.

Bâkûlî'nin söz konusu ayete dair yaptığı bu açıklamalar, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a* adlı eserinde geçmektedir.[108]

4. Sonuç

Hicri VI. asrın önemli dil, tefsir ve kıraat alimlerinden Bâkûlî, özellikle Arap dili ve Kur'ân ilimleri sahasında önemli eserler kaleme almıştır. Basra dil ekolüne mensup olan Bâkûlî, eserlerinde genellikle bu ekole mensup dilcilerin görüşlerini müdafaa etmiştir. Bununla birlikte, diğer dil ekollerine mensup dilcilerin görüşlerine de yer vermiş, bazı durumlarda bu görüşleri desteklerken, bazı durumlarda ise bu görüşleri sert bir dille eleştirmiştir.

Bâkûlî'nin kaleme aldığı önemli eserlerden biri olan *Cevâhiru'l-Kur'ân ve netâicu's-san'a*, aynı gramer konusuyla ilgili ayetleri ve dilcilerin bu ayetlere dair görüşlerini bir araya getirerek müstakil başlıklar altında toplamaktadır. Doksan bölümden oluşan bu eser, nahiv meselelerini, nahivcilerin ve kıraat alimlerinin ayetlerde takdir ettikleri i'râb vecihlerini ve ihtilaf ettikleri konuları ele almaktadır. Dilcilerin ve kıraat alimlerinin görüşlerini detaylı bir şekilde sunan eser, kapsamlı bir nahiv kitabı olmasının yanı sıra i'râbu'l-Kur'ân alanında da önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*'da istişhâd kaynaklarının pek çoğundan yararlanmıştır. Öncelikle Kur'ân ayetlerinden yararlanan Bâkûlî, birçok konuda şiirle istişhâd metoduna da başvurmuştur. Bâkûlî'nin şâhit olarak kullandığı şiirlerin büyük bir kısmı, başta Sîbeveyhi olmak üzere Basra nahiv ekolünün diğer temsilcilerinin şâhit olarak kullandığı şiirlerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, diğer dilcilerin şâhit olarak kullandığı şiirlere de başvurmuştur.

Şiire sıklıkla başvuran Bâkûlî, ayetlerde yer alan kelimelerin anlamlarını açıklamak, kelimelerin vezinlerini tespit etmek ve ayetlerde yer alan i'râb vecihlerini desteklemek için şiirden istifade etmiştir. Bununla birlikte, muhaliflerinin görüşlerine itiraz etmek için de şiirden sıkça yararlanmıştır. Bâkûlî, şâhit

[104] el-İnsân 76/1.
[105] İbrâhîm 14/25.
[106] Bâkûlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, 1/240.
[107] Bu şiir, Emevîler dönemi şairlerinden Ferezdak'a aittir.
[108] Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, 1/164-166.

olarak kullandığı şiirlerin bazılarında şair ismi zikretmekle beraber, şairleri zikredilmeyen şiirlerin sayısı da oldukça fazladır. Yine şâhit olarak kullandığı şiirlerin bir kısmında beytin tamamını zikretmişken, bir kısmında ise sadece istişhâd mahallini zikretmekle yetinmiştir.

Netice itibariyle Bâkûlî'nin *Cevâhiru'l-Kur'ân ve netâicu's-san'a* adlı eseri şiirle istişhâd bakımından oldukça önemli bir eserdir. Özellikle dil ilimlerinde döneminin önemli bir alimi olarak addedilen müellif, kullandığı şiirlerle ve bu şiirlerden yaptığı çıkarımlarla dil ilimlerine olan vukûfiyetini ortaya koymayı başarmıştır. Gerek kullandığı şiirlerin çokluğu gerekse bu şiirleri oldukça geniş bir alanda kullanması ilmi seviyesini göstermesi bakımından oldukça önemli bir husustur. Bu bağlamda hem müellifin kendisi hem de *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eseri muhtelif açılardan incelenmeye değer bir eserdir.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.
Yazarların Katkıları/Authors Contributions
Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Writing Up: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Submission and Revision: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Kaynaklar

Ahfeş, Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade. *Meâni'l-Kur'ân*. nşr. Hüdâ Mahmud Kurâa. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1990.

Bâkûlî, Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Esbehânî el-. *Cevâhiru'l-Kur'ân ve netâicu's-san'a*. thk. Ahmed Muhammed ed-Dâlî. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1440.

Bedeva, Abdullah. "İbn 'Âşûr'un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (25 Haziran 2018), 311-331.

Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabi-Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1418.

Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (14 Ocak 2014). https://doi.org/10.15370/muifd.23777

Bulut, Ali. "Bâkūlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/163. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Nasr el-. *Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-ʿArabiyye*. thk. Ahmed ʿAbdulğafûr ʿAttâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Çetin, Nihad M. "Arap (Yazı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Dâlî, Ahmed Muhammed ed-. "Mukaddime". *Keşfu'l-muşkilât ve îdâhu'lm'udilât*. mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Esbehânî el-Bâkûlî. Dımaşk: Matbû'âtu Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabiyye, 1415.

Dâlî, Ahmed Muhammed ed-. "Mukaddime". *Cevâhiru'l-Kur'ân ve netâicu's-san'a*. mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Esbehânî el-Bâkûlî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1440.

Dâlî, Ahmed Muhammed ed-. "Mukaddime". *el-İstidrâk 'alâ Ebî Ali*. mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Esbehânî el-Bâkûlî. Kuveyt: Mektebetu'l-Bâbtîn el-Merkeziyye, 2007.

Dâlî, Ahmed Muhammed ed-. "Mukaddime". *el-İbâne fî tafsîli mâ'âti'l-Kur'ân*. mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Esbehânî el-Bâkûlî. Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2009.

Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Durmuş, İsmail. "Nahiv". *DİA*, 2006.

Ebû 'Ebbâh, İbrahim b. Muhammed. "Mukaddime". *Şerhu'l-Luma'*. mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b.Huseyn el-Bâkûlî. Su'ûd: Daru's-Sekâfeti ve'n-Neşr, 1411.

Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el- Kurtubî. *el-Câmiʿ li-Âhkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyiş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964.

Ebû ʿAlî el-Fârisî, Ebû ʿAlî el-Ḥasen b. Aḥmed b. ʿAbdulğaffâr. *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Sebʿa*. thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşîr Cuveycâbî. 7 Cilt. Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Meʾmûn, 1413/1993.

Ebû ʿAlî el-Hasan b. Reşîk el-Kayravânî el-Ezdî İbn. Reşîk el-Kayravânî. *el-ʿUmde fî Mehâsini'ş-Şiʿr ve Âdâbihi*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn ʿAbdulhamîd. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ceyl, 5. Basım, 1401/1981.

Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. ʿAlî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfiʿî İbn Manzûr. *Lisân'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

Ebû'l-Fidâʾ İsmâîl b. ʿOmer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʿAzîm*. thk. Muhammed Huseyn Şems ed-Dîn. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, 1419.

Efe, Mehmet Emin. *Arap gramerinin şiirle istişhâdı (II-IV/VIII-X. asırlar)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Ekinci, Mucahit. "Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu Adlı Eserinde İstişhâd Metodu". *Marifetname* 9/2 (26 Aralık 2022), 467-492. https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1140329

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed ʿAvd Mirʿab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-ʿArabî, 2001.

Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.

Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-. *el-Îzâhu'l-ʿAdudî*. thk. Hasan Şâzelî Ferhûd. Riyad: 'İmâadetu Şu'ûni'l-Mektebât, 1408.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.

Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah. *Muʿcemu'l-udebâ*. Daru'l-Me'mûn, 1826.

Harbî, Muhammed Halil Murâd. "Mukaddime". *Kitâbu şerhu'l-Lumaʿ fi'n-nahv*. mlf. Câmi'u'l-'ulûm Ebu'l-Hasan Ali b. Huseyn el-Bâkûlî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İ'lmiyye, 2007.

Hârûn, Abdüsselâm Muhammed. "Mukaddime". *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-ʿArab'*. mlf. Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî. Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997.

İbn Âşûr, Muhamed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyyeti li'n-Neşr, ts.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth ʿOsmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî. *el-Hasâis*. thk. Heyet. 3 Cilt. b.y.: el-Heyʾetu'l-Mısriyye, ts.

İbn Sîde, Ebû el-Hasan ʿAlî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muhassas*. thk. Halîl İbrâhim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâssi'l-ʿArabî, 1417/1996.

İbn Zencele, Ebû Zurʿa ʿAbdurrahman b. Muhammed b. Zencele. *Huccetu'l-Kırâʾât*. thk. Muhammed Saîd b. Muhammed Cân b. Ahmed el-Efgânî. b.y.: Daru'r-Risâle, ts.

İbn ʿÂdil, Ebû Hafs Sirâc ed-Dîn ʿOmar b. ʿAlî b. ʿÂdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nuʿmânî. *el-Lubâb fî ʿUlûmi'l-Kitâb*. thk. ʿÂdil Ahmed ʿAbdulmevcûd, ʿAlî Muhammed Muʿavvid. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998.

İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *Îdâhu'l-Vakf ve'l İbtidâʾ*. thk. Muhyî'd-Dîn ʿAbdurrahman Ramadân. 2 Cilt. Dımaşk: Matbûʿâtu Mecmaʿî'l-Luğati'l-ʿArabiyye, 1390/1971.

Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Şair". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/298-301. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kayar, Mehmet. *Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân adlı eserinin nahiv ilmi açısından incelenmesi (edatlar ve isimler)*. Siirt: Siirt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

Kayar, Mehmet. "El-Bâkûlî'nin Cevâhiru'l-Kur'ân Adlı Eserinde Bazı Zâid Harfler Hakkındaki Görüşlerinin Nahiv Açısından Değerlendirilmesi". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 5 (30 Aralık 2023), 271-291. https://doi.org/10.61216/darulhadisdergisi.1388472

Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, ts.

Nehhâs, Ebû Caʿfer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-. *İʿrâbu'l-Kurʾân*. thk. ʿAbdulmunʿim Halîl İbrâhîm. Beyrut: Menşûrât Muhammed ʿAlî Beydûn; Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, 1421.

Nesefî, Ebû'l-Berekât ʿAbdullâh b. Ahmed en-. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâîku't-Teʾvîl*. thk. Yûsuf ʿAlî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Öğmüş, Harun. "Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (14 Ocak 2016), 27-45.

Özbalıkçı, Mehmet Reşid. "Arap Dilinde İlk İstişhâd". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 369-383.

Paşa, Bağdatlı İsmail. *Hediyyetü'l-ʿârifîn, esmâʾü'l-müʾellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. İstanbul: el-Mearifü'l-Celiyye fi Mabaatihe'l-Behiyye, 1951.

Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Fahreddin er-. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

Râzî, Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. ʿAbdulkâdir el-Hanefî Zeynuddîn er-. *Muhtâru's-Sıhâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut; Sayda: ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1420/1999.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. ʿAbdillâh es-. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâʾût, Turkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: y.y., 1420/2000.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. ʿAbdullâh es-. *Nektu'l-Himyân fî Nuketi'l-ʿUmyân*. Beyrut: y.y., 1428/2007.

Semîn el-Halebî. *ed-Durru'l-Masûn fî ʿUlûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. ed. Dr. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr ʿAmr b. ʿOsmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. ʿAbdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988.

Sîrâfî, Ebû Saʿîd el-Hasan b. ʿAbdullâh b. el-Merzubân Ebû Saʿîd es-. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasen Mehdelî, ʿAlî Seyyid ʿAlî. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 2008.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddin es-. *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*. thk. Abdulhakim el-Atiyye. Dımaşk: Dâru'l-Beyrutî, 2006.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Buğyetu'l-vuʿât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-ʿAsriyye, ts.

Şürrâb, Muhammed Hasan. *Şerhû şevâhidi'ş-şı'riyye fî ümmâti'l-kütübi'n-nahviyye*. 3 Cilt. Beyrut Lübnan: Müessesetu'r-Risale, 2007.

Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli ʾÂyi'l-Kurʾân*. thk. ʿAbdullah b. ʿAbdulmuhsin et-Turkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001.

Tahânevî, Muhammed b. ʿAlî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-. *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn ve'l-ʿUlûm*. thk. ʿAlî Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.

Taş, Mahsum. "Hûd Sûresinin 111. Âyetinin Farklı Kırâatlerinin Filolojik Açıdan Değerlendirilmesi". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (30 Aralık 2020), 573-589.

Taşdoğan, Ahmet. "Zuhruf Sûresinin 88. Âyeti Bağlamında Dil Kurallarının Kıraatlerin Anlaşılmasındaki Rolü ve Etkisi". *Harran İlahiyat Dergisi* 51 (15 Haziran 2024), 226-246.

Tekin, Mahmut. "'Ali el-Kârî ve Tasrîfu'z-zencânî İsimli Eser İçin Kaleme Aldığı Şerhi". *Artuklu Akademi* 7/2 (Aralık 2020), 337-362.

Tekin, Mahmut. *Molla Halîl es-Si'irdî ve el-Kâmûsu's-Sânî fi'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'ânî Adlı Eseri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.

Tural, Hüseyin. "Arap dilinde şiir ve hadisle istişhâd mes'elesi I: Şiirle istişhâd". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990).

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. ʿAbdurrezzâk ez-. *Tâcu'l-ʿArûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Meʿâni'l-Kur'ân ve İʿrâbuhu*. thk. ʿAbdulcelîl ʿAbduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: ʿÂlemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 656-675, doi: 10.33931/dergiabant.1738284

Yapay Zeka ve Din: Bireysel Hayatta Yeni Bir Dönüşüm Senaryosu[1]

Artificial Intelligence and Religion: A New Transformation Scenario in Individual Life

Ali Kemal ACAR[2]

Geliş Tarihi (*Received*): 09.07.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 26.09.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Yapay zeka, olumlu ve olumsuz yönleriyle hayatı dönüştürme potansiyeline sahiptir. Bu değişim, dini alanı da etkileyeceği için, dinin referans sistemi içinde yapay zeka uygulamalarına duyulan ihtiyaç artacaktır. Çalışmada, bu dönüşüme ilişkin olası senaryolar nitel araştırma yöntemiyle incelenmiştir. Doküman incelemesiyle elde edilen veriler, içerik analizi ile değerlendirilmiştir. Bu kapsamda, yapay zekanın hayatın geneline etkileri din özelinde ele alınarak, özellikle yapay zekayı bireysel bir asistan olarak kurgulayan bir senaryo oluşturulmuştur. Bu senaryo, dinin bireysel hayattaki görünümünü temel alarak olumlu ve olumsuz öngörüleri bir araya getirmektedir. Her ne kadar din ve yapay zeka konusunda çeşitli çalışmalar bulunsa da, gelecek senaryolarının yaygınlık kazanmaması öngörü ağırlıklı bir çalışmayı zorunlu kılmıştır. Çalışmanın en önemli sınırlılığı, yapay zekanın ve dinin genel bilgileriyle hareket edilmesidir. Ancak bu sınırlılığa rağmen, yapay zeka destekli bireysel bir asistanın, geniş bir perspektif ve zengin veri birikimiyle bireyin dini hayatına destek olabileceği ve 'iyiliğe güç çarpanı' olma potansiyelinin yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din ve Teknoloji, Yapay Zeka, Din ve Yapay Zeka, Gelecekte Din.

&

Abstract: Artificial intelligence has the potential to transform life with both positive and negative consequences. As this change will also affect the religious sphere, there will be an increased need for AI applications within the framework of religious reference. In this context, the potential effects of AI on life in general are examined specifically within the domain of religion. A scenario has been developed that particularly frames AI as a personal assistant, bringing together positive and negative forecasts based on how religion appears in an individual's life. Although various studies on religion and AI exist, the lack of widespread future scenarios necessitated a foresight-focused study. The most significant limitation of this research is its reliance on general information about AI and religion. However, despite this limitation, the study concludes that an AI-powered personal assistant can support an individual's religious life and has a high potential to be a 'force multiplier for good'.

Keywords: Religious Education, Religion and Technology, Artificial Intelligence, Religion and Artificial Intelligence, Religion in the Future.

Atıf/Cite as: Acar, Ali Kemal. "Yapay Zeka ve Din: Bireysel Hayatta Yeni Bir Dönüşüm Senaryosu". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 656-675. doi: 10.33931/dergiabant.1738284

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Bu makale, 17-19 Mayıs 2025 tarihinde Balıkesir'de düzenlenen Uluslararası Fen, Matematik, Girişimcilik ve Teknoloji Eğitimi Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan "Din Eğitiminde Bireysel Asistan Olarak Yapay Zeka Senaryosu" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

[2] Dr., Ali Kemal Acar, Milli Eğitim Bakanlığı, racalamekila@hotmail.com.

1. Giriş

Günümüzde; gelenek, din ve değerler cazibesini yitirmekte, sosyal ilişkiler zayıflamakta ve insanî bağlar çözülmektedir.[3] Başta mahremiyet olmak üzere en temel insanî özelliklerin içi boşaltılmakta; insanlar kendine, ailesine ve çevresine yabancılaştırılmaktadır. Farklı nedenleri olabilmekle birlikte herhangi bir dine mensup olmadığını belirten insan sayısı artmaktadır.[4] Sosyal yapıda dini inanç ve pratiklerin görünürlüğü azalmaktadır.[5] Gelecekte dinin kaderinin, dijital kapitalizmin geleceğiyle yakından ilişkili olacağı tahmin edilmektedir. Dijital kapitalizm ile Tanrı, din ve kutsala ilişkin değerlerin daha çok aşınarak anlamını yitirecekleri öngörülmektedir.[6]

Bir başka yaklaşımda ise dinin geleceğinde hem dindarlaşma hem sekülerleşmenin eş zamanlı görüleceğinden hareket edilebilmektedir.[7] Sekülerleşme dinin karşıtlığı olarak değil bu dünyanın baskınlığı olarak da değerlendirilmektedir. Güne ve geleceğe ilişkin karamsar algı anlam arayışını artırmaktadır. Yeni dini pratik ve alternatif din arayışlarının artması ve popülerlik kazanması dikkat çekmektedir. Yoga, reiki, tantra, şifacılık, şamanlık, biyoenerji, numeroloji gibi birçok uygulama geliştirilmektedir.[8] Yeni dini hareketler, sekülerleşmenin arttığı ya da azaldığı anlamıyla okunabilmektedir.[9] Bu bağlamda modernitenin dini değerlerle bir arada bulunması, dinin meşruiyet alanını kısıtlasa da dini değerler önemini yitirmemektedir. Dindarlık; olgu ve olaylara göre bazı sosyal kesimlerde artmakta ya da azalabilmektedir.[10]

Modernleşen ve sanayileşen toplumlarda kutsal terk edilmekte, dini olan daha az önemli görülmekte ve özel alanla sınırlandırılmaktadır. Bu yönüyle geleneksel ve dini olandan uzaklaşılmasına karşın din ve dini aktörlerin yeniden canlandıkları belirtilmektedir.[11] Anlam arama sürecinde kutsallık duygusundan yararlanma hala etkin bir yoldur.[12] İnsan, kutsal bir varlığa inanmada güçlü bir eğilim göstermektedir.[13] Tüm bu gelişmelere karşın dinden açıklama üretme çabalarının devam edeceği iddia edilebilir. Bilimsel araştırmalar görece yeni açıklamalara imkân verse bile bugün anlam arayışında yeni dini hareketler, spiritüel inanışlar ya da yeniçağ inançları gibi kavramsallaştırmalar öne çıkmaktadır. Bu bağlamda adı geçen arayışlar üzerinden çözüm üretilmeye çalışılması, dine yeni roller düştüğünün göstergesi olarak okunabilmektedir.[14] Dine göre evren bir plan dâhilinde işlemektedir. Kurallarına riayet edildiğinde din, bu dünyada olmazsa diğer dünyada arzulanan sonuçlara ulaşabilme güvencesi telkin etmektedir. Bu durum stresin azalması ve kaygıların yatışmasına kaynaklık etmektedir. Din ve ruh sağlığı arasında pozitif korelasyon olduğu düşüncesi öne çıkarılmaktadır.[15] Geleceğe karamsar bakışın daha yoğun

[3] Zafer Demir, "Dijital Dünyada Yabancılaşma ve Din", *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*, ed. İhsan Çapçıoğlu - Fatma Çapçıoğlu, İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022, 21.

[4] Önder Küçükural vd., "Türkiye'de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi", *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (2023), 446.

[5] Gamze Gürbüz - Hasan Hüseyin Aygül, "Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 44.

[6] Demir, "Dijital Dünyada Yabancılaşma ve Din", 21.

[7] Mustafa Derviş Dereli, "Kurgu ile Ütopya Arasında: Habermas'ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi", *Bilimname* 47 (2022), 329.

[8] Nur Özdemir, "Türkiye'de Spiritüel Arayışlar", *Olgu Sosyoloji Dergisi* 1/2 (2022), 85.

[9] Semih Sağır, "Din-Toplum İlişkisine Dair Az Bilinenler; Recep Şentürk'ün Yeni Din Sosyolojileri Adlı Kitabının Tahlili", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (2022), 162.

[10] Sağır, "Din-Toplum İlişkisine Dair Az Bilinenler; Recep Şentürk'ün Yeni Din Sosyolojileri Adlı Kitabının Tahlili", 161.

[11] Emel Çokoğullar, "Post-Sekülerizm Tartışmaları: Yeni Olan Ne?", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2022), 61.

[12] Fatih Kandemir, "Dindarın Anlam Arayışının Temel Dinamiği Olarak Kutsal", *Marifetname Dergisi* 9/2 (2022), 348.

[13] Gürbüz - Aygül, "Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları", 45.

[14] Kübra Arslan, "Teknolojik Dönüşümler ve Yeni Çağ Dinsellikleri", *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12 (2024), 95.

[15] Fatma Betül Özer - Kenan Sevinç, "Ruh Sağlığı ile Din İlişkisine Dair Bir Meta-Analiz", *İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu Bildiriler&Özetler Kitabı*, ed. Osman Murat Deniz - Şevket Yavuz (Çanakkale: ÇOMÜ Yayınları, 2021), 424.

işlendiği bir minvalde, güvensiz koşullarda bireylerin katı ve öngörülebilir kurallara meylettikleri bulgusu önem arz etmektedir.[16]

Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin hayatı kolaylaştırması, tabiata bağımlılığı azaltması gibi durumlar dine olan ihtiyacı ortadan kaldıramamaktadır. Dönüşümler geçirse bile inanç, farklı form ve isimlerde yaşatılmaya devam edilmektedir. Dinin; bireysel, toplumsal ve kurumsal bağlamda nasıl ve ne derece etkili olduğu veya olabileceği toplum, zaman ve bireye göre değişiklik göstermektedir. Yapılan araştırmalar; dinin ortadan kalkmayacağını ancak bilimsel ve teknolojik gelişmeler, bireysel ve toplumsal değişmelerden etkileneceğini göstermektedir.[17]

Yapay zeka, insanın şekillendirdiği bir araç olarak bütüne yönelik olumlu ya da olumsuz getirileri ile hayatı dönüştüren ve insanı şekillendiren bir yapı görünümündedir. Ekonomik, siyasi, sosyal, kültürel, psikolojik vb. tüm alanlarda değişime kaynaklık edecektir. Yapay zekaya yaklaşımları farklı kategorilerde ele almak mümkündür. Olumlu ve olumsuza indirgenebileceği gibi bu yaklaşımları; iyimser, fırsat ve tehdit, tehdit ağırlıklı ve kötümser olarak dört kategoride ele almak mümkündür. İyimser yaklaşımda yapay zeka, insana yardımcı nazarıyla ele alınmakta ve avantajları öne çıkarılmaktadır. Hayatın kolaylaşması ve evrensel temel gelir gibi kavramlar bu kapsamda değerlendirilebilir. Fırsat ve tehditler tasnifinde daha bütüncül ve objektif fakat sonucu görece belirsiz değerlendirmeler yapılmaktadır. Bu yaklaşımda yapay zeka getiri ve götürüleri üzerinden değerlendirilmektedir. Tedbir ağırlıklı yaklaşım ise iyi bir vizyon eşliğinde sıkı tedbirlerin alınmasını salıklamaktadır. Burada insan faktörüne vurgu yapılmaktadır. Tehlikeler barındırmasına karşın kurgunun iyi oluşturulmasıyla yapay zeka, insanlığa hizmet potansiyeliyle değerlendirilmektedir. Bütünün içinde ağırlığı oluşturan kötümser yaklaşımdır. Bu yaklaşım kendi içinde birçok gerekçeye dayandırılabilmekte ve riskleri öne çıkarmaktadır.[18] Kötümser yaklaşımda ilk öne çıkarılan husus ekonomi kökenlidir. İstihdam alanlarında yaşanması beklenen değişimin -farklı da yorumlanmakla birlikte- olumsuz tarafını, sosyal patlamalara da kaynaklık edebilecek; işsizliğin artması oluşturmaktadır.[19] Kapitalizmi derinleştirmesi[20], insanı veriye indirgemesi ve algoritmalara mahkûm etmesi[21] de risk alanlarındandır. Bir diğer sorun; gözetim toplumuna dönüşümdür.[22] Kontrolden çıkma ihtimalinin yanında bütünde en büyük tehlike ise yapay zekanın, insanın özneliğini ya da kendisini yok etme olasılığını barındırmasıdır.[23]

Bu genel etkilerinin yanında yapay zekanın din üzerindeki etkileri konumuz özelinde önem taşımaktadır. Dinin bugününde ve özellikle yarınında yapay zekanın, birey, toplum ve genelde bütün kurumları etkilemesi kuvvetle muhtemel görünmektedir. Diğer yandan ekonomik, siyasi, sosyal vb. tüm kurumlardaki dönüşüm, sistem yaklaşımıyla din kurumunu da etkileyecektir.[24] Bu etkinin hayatın geneli üzerindeki iyimser, fırsat ve tehdit, tehdit ağırlıklı ve kötümser tasnifine uygun olarak din için de geçerli olacağı öngörülebilir. Çalışma zaten bu yaklaşımların bireysel ağırlıklı olarak dine yansıması üzerine inşa edilmiştir. Yapay zekânın gelecekte dini inançların yerini alarak rehberlik sunabileceği veya tam tersine bu inançları güçlendirerek insanları Tanrı'ya daha yakınlaştırabileceği öngörülmektedir.[25] Literatürde

[16] Barış Başaran, "Sekülerleşme Teorileri Merceğinden Gelir Eşitsizliği ve Toplumsal Statü", *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2022), 136-137.

[17] Fatma Nur Şengül, "Kuramsal Boyutta Sekülerleşme ve Din İlişkisi", *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 2 (2020), 330.

[18] Ali Kemal Acar, "Algılarla Oluşturulan Bir Gelecek Tahayyülünde Yapay Zekaya İlişkin İddiaları Değerlendirmek", *Güncel Dini Meseleler ve Çözüm Önerileri*, ed. Mehmet Dirik vd. (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024), 189-190.

[19] Şafak Etike, "ChatGPT ile Baş Etmek: Emek ve Eşitlik Odaklı Bir Çerçevenin Gerekliliği", *Emek Araştırma Dergisi* 14/23 (2023), 129.

[20] Alpaslan Öngel, "Yapay Zekâ Teknolojisinin Haber Üretim Süreçlerinde Kullanımı: Otomatik Haber Üretimi", *Turkish Studies - Social* 18/2 (2023), 542.

[21] Hakan Koluman, "Cephaneliğini Genişleten Sömürgecilik: Büyük Veri Çağında "Bağlantının Bedelleri"", *Etkileşim* 12 (2023), 548.

[22] İbrahim Akboğa, "Süper Akıllı Toplum: Fütürizm ve Dijital Kültür", *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 7 (2021), 1858.

[23] Ragıp Ergün, "Batı Düşüncesinde Kaderin Üç Hali: Teo-Biyo-Tekno", *Hafıza Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/4 (2022), 38.

[24] Örneğin "Kübra" yapay zekanın yükselişiyle birlikte dinin günlük yaşamdaki yerini ve geleceğini sorgulayan bir yapım olarak öne çıkmaktadır. Dizi, teknoloji ve dinin gelecekteki ilişkisine dair tahminler sunmaktadır. Diziye ilişkin değerlendirmeler için bkz. Faruk Karaarslan - Ömür Nihal Karaarslan, "Yapay Zekâ Dindarlığının Medyadaki Erken Görünümleri: Kübra Dizisi Örneği", *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2025), 135.

[25] Necmi Karslı, *Yapay Zeka ve Din* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 186.

yapay zekanın dini etkilemesine dair bireysel ve toplumsal yönler öne çıkarılmaktadır. Yapay zekanın hayatın tüm alanlarında sebep olduğu değişimle bireyselde; özerklik, irade ve benlik gibi kavramların sorgulanacağı değerlendirilmektedir. Toplumsalda ise değerlerin yitirildiği, sürekli gözetlenen aynı zamanda algı ve manipülasyonla yönlendirilen, her şeyin tüketimin sürekliliği için nesneleştirildiği bir vaziyet tasvir edilmektedir. Bu vaziyet indirgendiğinde birey ve toplumun karar alma yetisini yitirebileceği iddia edilebilir. Karar almanın önemli bileşenlerinden din ve etiğe ihtiyaç bırakılmayacağı kaygıları devreye girmektedir. Bu bağlamda dinin toplumsal çözülme ya da benlik idrakine yönelik koruyuculuğunun öne çıkacağı tahmin edilmektedir. Dinin; varoluşsala yönelik cevapları, bireysel ve toplumsal ritüelleri ile anlam dünyasından kopmaya engel olabileceği değerlendirilmektedir.[26] Farklı bir ifade ile din, insani olana siper olarak, kendi varlığıyla birlikte insanı da koruma potansiyeli taşımaktadır.

Mevcut yapay zeka uygulamalarının dine dair değerlendirmesine burada yer verilmesinde yarar vardır.[27] ChatGPT yapay zeka uygulamasının dine ilişkin getirdiği yorumlar dikkat çekmektedir. Yapılan araştırmada ChatGPT, dinin gerekliliğini "işlevsel din" yaklaşımıyla değerlendirmektedir. Uygulama, inanç konusunda ihtiyaca karşılık verebilmede ihtiyatlı davranmakta, bu ihtiyacı anlam odaklı değerlendirmekte ve olumlu bir yaklaşımla ele almaktadır. Dini, başa çıkmada tek kurum olarak görmemektedir. İnançsızlık olumlanmakta, onun anlam bulmaya katkı sunabileceği; inanmayanın, toplumsal ve kurumsal baskıdan uzak bir biçimde kendi düşüncelerini rahatlıkla ifade edebileceği değerlendirilmektedir. Bu yönüyle uygulama, inançsızlıkla özgürlük arasında olumlu bir korelasyona gitmektedir. Gelecekte dinin yayılma ve etkisini artırma olasılığını, teknolojinin yaygınlaşarak müntesiplerin kendilerine rahat ifade ortamı bulmalarına bağlamaktadır. Ateizmin de gelecekte artmasına olumlu yaklaşmaktadır. Bunu; internet, sosyal medya vb. platformlarda din ve bilim ilişkisinin farklı yaklaşımlarla sorgulanmasıyla ilişkilendirmektedir. Kurumsal dinler yerine bireysel inançların öne çıkacağı ve bunun da Ateizme fırsat vereceğini değerlendirmektedir. Diğer yandan ölüm ile ilgili net bir ifade sunmamakta, ölümün hayatın sonu olduğunu belirtmektedir.[28] Uygulamanın henüz başlangıç aşamasında olduğu ve betimleme ile yetindiği belirtilebilir. Öngörülerde çok genel değerlendirmelere gitmekte ve bunları oldukça yalın ifade etmektedir. Dinin ya da Ateizm'in artışını farklı gerekçelere bağlamasıyla ikisine de eşit yaklaşıyor izlenimi vermektedir. Fakat ölüm sonrasını yok saymasından hareketle yararlandığı kaynakların sınırlılığı ve tarafgirliği öne çıkmaktadır. Burada da kullanılan veriler bağlamında teknolojide insan faktörünün önemine dikkat çekilebilir.

Salt buradaki ChatGPT örneğinden hareketle teknolojinin nötr bir nitelik taşımadığı, teknolojiyi geliştirenlerin örtük amaçlardan vareste olmayacağı çıkarımı yapılabilir. Dolayısıyla teknoloji hayatı kolaylaştırsa, maliyetleri düşürse, konfor alanını genişletse ve süreçleri hızlandırsa bile olumsuzluk ihtiva eden yönü görmezden gelinemeyecektir. Bu durumda teknoloji karşıtlığı gibi diğer uçta bir vaziyet almak da makul olmayacaktır. Teknolojinin her alandaki varlığı dini alana da doğrudan ve dolaylı etkileri ile yansıyacaktır. Gerçeklik olduğu gibi kabul edilerek bu vb. teknolojilerin fırsatlarından yararlanılması, tehditlerine karşı da tedbirler alınması gerekecektir. Buradan hareketle gelecekte teknoloji ile dayatılan hayat tarzlarına alternatif sunabilmek için dinin referans olduğu inanç ve değerlerden müteşekkil yapay zeka uygulamalarına ihtiyaç duyulacağı kestirilebilir. Dinin birey, toplum ve kurumsalda varlığını koruyabilmesi ve bu alanlarda insana katkı sunabilmesi bu ihtiyaçla ilişkili ele alınabilir.[29] Çalışma bu katkı için bir adım olarak kurgulanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla literatürde

[26] Fikret Yılmaz, "Yapay Zekânın Dini İnançlar Üzerine Etkileri", *Uluslararası Orta Anadolu Sempozyumu Bildiriler Kitabı,* ed. Ramazan Kurtoğlu - Alperen Timuçin Sönmez (Yozgat; Yozgat Bozok Üniversitesi Meslek Yüksekokulları Koordinatörlüğü Yayınları, 2024), 443.

[27] Yapılan bir araştırmada, iki yapay zeka uygulamasının verdiği cevapların, başlıkları doğru olsa da, açıklamaların İslam felsefesi alanı için yüzeysel ve yetersiz olduğu belirlenmiştir. Müzeyyen Asiye Aykıt, "İslam Felsefesi Alanında Yapay Zekâ Modellerinin Değerlendirilmesi: Chatgpt-Google Bard", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 92-116, 115.

[28] Muhammed Kızılgeçit vd. "Yapay Zekâ Sohbet Robotu ChatGPT ile İnanç-İnançsızlık, Doğal Afet ve Ölüm Konuları Üzerine Nitel Bir Araştırma: Din ve Maneviyatın Psikolojik Sağlığa Etkileri", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2023), 163-165.

[29] Yılmaz, "Yapay Zekânın Dini İnançlar Üzerine Etkileri", 443.

benzer bir makalenin olmayışı motivasyon kaynağı olmuştur. Burada, yapay zeka; bireyin dini hayatını nasıl etkileyecektir sorusuna cevap oluşturulmak istenmiştir. Çalışma, literatürde yer alan yapay zekanın din ve dini hayata ilişkin olası fırsat ve tehditlerinin, daha somut bir zeminde kişiselleştirilmesi olarak da nitelenebilir. Kapsam olarak bireyin dini hayatına odaklanılmış, bu teknolojinin; dine, topluma ya da diğer kurumlara olası etkilerine ikincil olarak yer verilmiştir. Senaryo için alternatif olumlu ve olumsuz öngörüler ve dinin bireysel hayattaki görünümleri bir araya getirilmiştir. Din ve yapay zeka konusunda birçok çalışma olmasına karşın gelecek senaryolarının yaygınlık kazanmaması ve literatürde benzer çalışmanın olmaması öngörü ağırlıklı bir çalışmayı zorunlu kılmıştır. Doğrudan ya da dolaylı benzer çalışmanın olmaması yararlanılacak kaynakları da oldukça kısıtlamıştır. Dolayısıyla yapay zeka ve din ile ilgili genel bilgilerden hareket edilmesi çalışmanın en önemli sınırlılığıdır. Diğer yandan bu sınırlılık çalışmaya özgünlük kazandırmıştır. Senaryo da olsa bir ilk kurgu oluşturulmaya çalışılmıştır.[30] Spekülatif fakat vizyoner bir yaklaşımın varlığı da iddia edilebilir. Bireysel asistan senaryosu tabiatıyla din eğitiminin kapsamına yenilik sunma potansiyeli de taşımaktadır. Genel olarak örgün ve yaygın din eğitiminin yanına "bireysel din eğitimi", "teknolojik din eğitimi" veya "yapay zeka destekli din eğitimi" gibi alternatif başlıklarda bir alanın eklenmesi söz konusu olmaktadır. Senaryonun, spekülatif ve varsayımsal olması aynı zamanda çoklu alanda eleştirilere imkan oluşturmaktadır. Örneğin bilimsel dildeki görece netlik ve kesinlikten uzak bir metin inşa edilmek durumunda kalınmıştır.

İlk olarak yapay zekaya yaklaşımlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Benzer çalışmalar olduğu için ilke bazında, çok öne çıkan hususlar özelinde tespitler yapılmıştır. Bu tespitlerden; senaryo için ilkelerin belirlenmesinde, dine olumlu ve olumsuz yansıma olasılıkları üzerinde ayrıca genel olumsuzlukların oluşturulmasında yararlanılmıştır.[31] Çalışmanın bir bölümünde nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi sonucunda elde edilen veriler, içerik analizi ile incelenmiştir. Öne çıkan düşünce ve fikirler etrafında yorum, değerlendirme, öngörü ve karşılaştırmalara gidilmiştir. Detayda yapay zekanın hayatın geneline yönelik olumlu ya da olumsuz olası etkileri din alanına taşınmaya çalışılmıştır. Burada birebir uygun olanların yanında literatürde ele alınmayan konuların varlığı söz konusu olmuştur. Bu tür durumlarda etkiye ilişkin genel bakıştan hareketle özel durumlar için öngörüler geliştirilmiştir. Literatürdeki büyük veri, algoritma, veri işleme ve kişisel verinin korunması gibi hususlardan yararlanılmıştır. Yapay zekanın din ile etkileşiminde dini alanda gerekli olan; büyük veri, daraltılmış büyük veri, daraltılmış veri gibi kavramlara da yer verilmiştir.

Bu teknolojiye ilişkin kötümser yaklaşımın bütünün içinde baskınlığı dikkat çekicidir.[32] Çalışmada, dine yansıma senaryosundaki yapay zeka için, olumlu ağırlıklı ancak olumsuz ihtimalleri göz ardı etmeyen bir yaklaşım benimsenmiştir. Yapay zekanın tüm bilimleri etkilemesi, onun bilimin önüne geçen bir uygulama olduğu kanısını doğurabilir. Oysa teknolojik bir uygulama olarak yapay zekanın bilimlerin üzerinde bir yer edinmesi izlenimi geçicidir; bu algı, "en yeni" olmasından kaynaklanıyor görünmektedir. Yapay zekanın dini etkilemesine dair çalışmalar bulunsa da, benzer bir senaryo kurgusuyla daha önce karşılaşılmamıştır. Bu nedenle, çalışmanın özgün olması ve alana katkı sunması en önemli motivasyon kaynağı olmuştur. Geleceğin planlanması, ihtimaller arasından bir tercih niteliği taşır. Gelişmelerin doğrusal olmayan kaotik yapısı, öngörüleri boşa çıkarabilir. Gelecek öngörülerinin dikkat çekmesi, ümit aşılamasından ziyade, ağırlıklı olarak korku uyandırması istendiği iddia edilebilir. Nihayetinde öngörüler, tahminlerden bir tahmin olmanın ötesine geçemeyecektir.[33] Tüm bunlara rağmen, bu çaba ya da teyakkuz hali, geleceğe yönelik bakışın ve hazırlığın nüvesini oluşturmaktadır.

[30] Din ve robotik etkileşimi alanında üretilen dini sosyal robotlar, cenaze yönetimi, kutsama ve vaaz gibi görevlerde din görevlisinin yerini alabilen, manevi ve sosyal destek sağlayan ya da din görevlisine asistanlık yapan farklı rollerde kullanılmaya da başlanmıştır. Detay için bkz. Meryem Şahin, "Dini Bağlamda Robot Kullanımı: Budist Robot Rahip Mindar Örneği Üzerinden Tutumların Niteliksel Analizi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 380-381.

[31] Samet Yahya Bal - Berat Sarıkaya, "Kelami Açıdan İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm", *Mavi Atlas* 10/2 (2022), 416-417.

[32] Ali Kemal Acar, "Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm'e Yaklaşımlar", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 399.

[33] Acar, "Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm'e Yaklaşımlar ", 401.

2. Senaryo için Genel Çerçevenin Belirlenmesi

Din alanında yapay zekanın iyi kurgulanabilmesi önemli gelişmelere imkan verebilecektir. Bireysel hayatta, vicdanı destekleyen ya da nefse muhalefet eden bir yapının varlığı söz konusu olmaktadır. Sanal bile olsa bu varlığın, kullanıcısı üzerinde müspet etkiler oluşturacağı varsayılabilir. Senaryoda "sanal bilge vicdan" kavramında bilgelik, yapay zekanın öncelikli olarak yapılandırılmış, analiz ve sentezi yapılmış görece daraltılmış veriye dayanan bilgiye sahipliğine gönderme yapmaktadır. Vicdan kısmı ise iç sese, insanın içindeki ahlaki otoriteye ya da iyiyi kötüden ayırmaya işaret etmektedir. Yapay zeka; birey, toplum ve kurumsal alanda hizmet veren bir kurguda ele alınmıştır. Her üç alana yönelik kurguya yer verilse de bireysel uygulama kısmı temel alınmış, diğer alanlardaki kullanımlarına göndermeler yapılmıştır.

Geleceğe dair öngörülerde distopik yaklaşımların hâkimiyeti baskın olmasına karşın müspet bakışlar da söz konusudur. Dijital dönüşümle birlikte hayatın kolaylaşması ve nitelikli hale gelmesi muhtemeldir.[34] Dine ilişkin asistanın da evren ve insan ile uyumlu; huzurlu bir bireysel ve toplumsal hayat hedefinde ve küresel boyutta iyi, doğru ve güzelin idealinde kurgulanması gerekmektedir. Birey, toplum ve kurumsal bağlamda geliştirilecek uygulamaların birlikteliği önem arz edecektir. Bir taraftan ortak hususları bir taraftan farklılıkları ihtiva edecek ama bütünde uyum bozulmadan bir denge oluşturması gerekecektir.

Yapay zekanın getirileri nihayetinde insanlığın ortak mirası kabulünden hareketle yine insanlığın yararına kullanılmalıdır. Bu teknoloji ile ilgili öne çıkarılan olumsuz hususlardan biri yüksek gelirlilerin işine daha çok yarayacağı yönündedir.[35] Dini alanda geliştirilen yapay zeka; ticarete konu edilmemeli, erişimi kolay ve kullanımı pratik olmalı, etik veya hukuka ilişkin zorluklar barındırmamalıdır. Ticarete konu edilmemesi, dezavantajlar barındırmakla birlikte mevcut düzen ve onun derinleştirilmesi yönünde dinin metalaştırılmaması için gerekli görünmektedir.

Bireysel asistanın işe yarayabilmesi benimsenme ile ilgili olacaktır. Benimsemede, ihtiyaca karşılık gelme önemli bir kriter görünümündedir. İnsan işlevsellik arayacak, kullanan ile kullanmayan arasında hayata dair olumlu bir farklılaşmanın var olmasını bekleyecektir. Geniş kitlelere ulaşabilecek özelliklerde kurgulamak gerekecektir. Kolay erişim, kolay kullanım, kullanıcı dostu vb. özelliklere sahip olması da varsayılmaktadır. Diğer yandan onunla hareket edebilmenin kendi içinde zorlukları olabilecektir. Bu zorlukların öngörülerek algoritmanın oldukça yalın ve anlaşılır çıktılar sunması gerekmektedir. İradesi güçlendirilmiş bireylere ihtiyaç olacağı kestirilebilir. Kendine sözü geçmeyen bir insanın dışarıdan müdahaleye ne kadar açık olacağı tartışılabilir. Yapay zekanın kişiye ait çok bilgiye dahası mahrem bilgilere sahip olması, kullanıcısını yönlendirmesi, belki de üzerinde fazlaca etkili olması, kişisel bilginin çok sıkı korunması ile mümkün görünmektedir. Aksi durumda kötüye kullanıma imkân oluşturabilecek, yüksek risk barındıracaktır.

Çok gelişmiş algoritmaların oluşturulmasına ihtiyaç duyulacaktır. Bu da bugünden yarına ulaşılabilecek bir hedef gibi durmamaktadır. Evren, insan, din ve tarih gibi birçok bileşenin bir arada değerlendirilmesi sayısız olasılıkları beraberinde getirecektir. Yine sayısız deneme gerektiren bir yaklaşıma ihtiyaç duyulacağı tahmin edilebilir. Genel için geliştirilen algoritmanın burada kullanılabileceği düşünülse bile dinin diğer kurumlardan farkı, ilahi oluşu rahat hareket kabiliyetine imkân vermeyebilecektir. Yapay zeka uygulamalarında; şeffaflık, gerekçe, bilgilendirme ve belirsizlik tahmini alanlarında bilim insanlarının incelenen süreçle ilgili bilgiye erişimine imkan vermesi beklenmektedir.[36] Bu durum yapay

[34] Harun Er vd., "Toplum 5.0 Sürecinin Gelişimi ve Eğitime Etkisinin Değerlendirilmesi", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2021), 57.

[35] Tülay Turan vd., "Yapay Zekâ Etiği: Toplum Üzerine Etkisi", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2022), 298.

[36] Amin Hashemian - Giyasettin Özcan, "Hesaplamalı İlaç Keşfi ve Makine Öğrenme Algoritmaları", *Estudam Bilişim Dergisi* 5/1 (2024), 35.

zekanın "kara kutular" olmasının da önüne geçecektir.[37] Sürecin sağlıklı işleyebilmesi için din ile ilgili alanda yapay zeka, bütün süreçleri alan uzmanları tarafından incelenmeye mümkün bir yapıda kurgulanmalıdır.

Yapay zekanın önemli özelliklerinden biri büyük veriyi işleyebilmesidir. Dini alanda çok veriyi işleyebilmesi büyük bir imkân görünümündedir. Özelde İslam genelde tüm dinlerin bilgilerini bir arada değerlendirebilmesi beklenmektedir. Dini metinleri eldeki verilerle yorumlayabilme, dinler arasında karşılaştırmalara gidebilme, dinlerdeki kültürel etkileri tespit edebilme gibi farklı değerlendirmelere olanak sağlayabilmelidir. Bu kurumu tarihsel perspektifte ele alabilmesi de gerekecektir. Dinin anlaşılma biçimlerinde dar bir zaman ve zemini temel almamalıdır. İlk insandan bugüne dine yönelik ortak ilkelerin belirlenmesi gerekecektir. Bu yaklaşım dine bütüncül bakabilme, insan ve din ilişkisini anlamlandırabilme, dinin insandan ya da insanın dinden beklentileri gibi çoklu bakış açıları kazandıracaktır. Görece birçok açmazın çözümlenmesine katkı sağlayacaktır.

Din konusunda yapay zekanın hangi alanlarda genel bilgiyi kullanacağı hangi alanlarda dinler ya da İslam dini ile ilgili bilgi sınırlamasına gideceğinin belirlenmesi gerekecektir. Bu konularda tüm veriden hareket edildiğinde dine dair üretilenlerin tamamının doğruluğundan hareket etmek amaca hizmet etmeyecektir. Ne de olsa tevhit de çok tanrıcılık da aynı din kavramı içinde değerlendirilmiş olacaktır. Algoritmanın hazırlanmasında dinin kendinde mündemiç sabitelerinin dokunulmazlığının işlenmesi gerekecektir. Örneğin, İslam dini özelinde en temel esas olan tevhit konusu, bu yaklaşımla yerini almak durumundadır. Bugüne ilişkin çıkarımlar yapmak neyi gerektiriyorsa bunlara riayet edilecek; ancak korunması gerekenler de korunacaktır. Allah'ın varlığı ve birliği ile ahiretin varlığı gibi temel hususlar korunması gerekenler bağlamında ele alınacakken, evrim ya da kadın hakları gibi konular ise temel esaslar gözetilse bile yeni açılımlara imkân tanıyabilecektir.

Sadece dini, dini metinleri, dili vb. hususları bilmenin ötesinde muhatabı olduğu insanın hikâyesini bilmesi gerekecektir. Bir yönüyle disiplinler arasında insan konusunu ele alması gerekecektir. İnsanın tarihini, yaşadığı coğrafyayı, içinde bulunduğu toplumu, muhataplarını, içinde yaşadığı zamanı ve şartlarını kısacası insanı etkileyen her ne varsa bunları bilmelidir. Aksi durumda sınırlı değerlendirmeler yapabilecek, boşluklar oluşturacaktır. Vicdan kavramından hareket edildiğinde bireysel bir asistan olarak yapay zekanın kullanıcısının duygularını analiz edebilmesi gerekmektedir. Bunun biyolojik değişikliklerden okuma, kullanıcısına sorma, davranışlarından yorumlama gibi birçok farklı yöntemlerinin geliştirilmesi gerekecektir. Özellikle bireysel alanda dinin duygulara yönelik hitabı bütüncüllük açısından önem arz edecektir.

Algoritmanın oluşturulabilmesi için yetkin şahıslara ihtiyaç olacaktır. Bu şahıslar; dini iyi bilme, yorumlayabilme, geniş bir bakış açısına sahip olma gibi niteliklerinin yanında yapay zeka algoritmalarını da üst düzey tanımaları gerekecektir. Sürekli yenilenme, çok farklı senaryolara hazırlık, marjinal olmayan makul öneri geliştirme gerekliliği, yeni varsayımlar vb. birçok zorluğu beraberinde getirecektir. Görece bu insanların psikososyal yapısı, dünya görüşü, algoritmanın şekillenmesinde etkili olacaktır. Asistanın insanın iyiliğinin dışında bir hedefinin olmaması gerekmektedir. Tarafsızlık ilkesiyle hareket etmesi bu minvalde üzerinde durulması gereken hususlardandır. Duyguları hissetmesi, anlamlandırabilmesinin yanında kendi duyguları olmadığı için acelecilik, aç gözlülük, tarafgirlik gibi insani birçok zaafın esiri olmayacaktır. Bu hem güvenilirliğini artıracak hem isabetli karar almasını sağlayacak hem de pişmanlık yaşanmasının görece önüne geçebilecektir.

Hayatın daha hızlanacağının, bilgi ve yorumunun çabucak eskiyeceğinin ya da tüketileceğinin varsayılması, dinamik yapının gerisinde kalmamayı gerektirecektir. Bilge vicdan da sıklıkla güncellenecektir. Dünyadaki gelişmelerin istisnasız takibi ve uyarlamaların yapılması önemli adımlardan biri olmak durumundadır. Muhtemelen mevcut bilgiyle çatışan yeni gelişmeler olacak, bunların aşılabilmesi zorlukları beraberinde getirecektir. Burada algoritma geliştiren kişilerin yoğun mesaisine ihtiyaç duyulacağı kestirilebilir.

[37] Fatih Ulaşan, "The Dark Side of Artificial Intelligence on the Basis of Public Administration", *Toplum, Ekonomi ve Yönetim Dergisi* 4/Özel Sayı (2023), 318.

Hukuki boşluk ve suiistimallerin önüne geçmek için teknolojik gelişmelerle eşgüdümlü olarak yasal düzenlemeler devreye sokulmalıdır.[38] Bu tarz bir asistanın kullanımı hem hukuki hem etik olarak insanları zora sokmamalıdır. Bilge vicdan; birey, toplum ya da kurumsalda sadece öneriler geliştiren yapıda kurgulanacaktır. Burada çoklu öneriler geliştirebilmesi bir avantaj oluşturacaktır. Tek doğruya mahkûm etmeyişi kabul edilebilirliğini de artıracaktır. Diğer yandan önerilerin dışında hareket edildiği durumlarda devre dışı kalmayacak, maksimum doğrudan minimum yanlışa kullanıcısına alternatifler üretebilecektir.

Zaman, kaynak tasarrufu gibi bütün avantajları ile birlikte bu teknolojilerin yanılma ihtimali de dikkate alınarak sonrası düzeltme işlemlerine ihtiyaç duyulmaktadır.[39] Asistanın yanılma payı olduğu her zaman için senaryoda bir varsayım olarak yer almalıdır. Bütün olumlu yanlarına karşın kullanıcının bireysel sorumluluğunu unutmaması gerekecektir. Geliştirilen algoritmalar tavsiye niteliği taşıyacaktır. Dini bağlamda hesabın, kişisel olarak verileceği gerçeği ana parametre olarak sistem içinde kurgulanmalıdır. Karar destek sistemlerinde olduğu gibi asıl hedeflenen; insanın dini konularda kararlarını kendisinin alması, asistanın bu kararlar için bilgi, görüş ve öneri gibi veriler sunmasıdır. Aksi durumda insan; otonomluğunu yitiren, teknolojinin esiri bir varlığa dönüşecektir.

3. Senaryonun Dine Olumlu Yansımaları

3.1. Kişisel Boyut

Bireysel asistan olması durumunda çoklu fonksiyonları yanında dini yönden de rehber olabilecektir. Verilerin İslam dini ile sınırlanmasıyla iyiliği emreden kötülükten nehyeden bir yapı mümkün görünmektedir. İnsanların bireyselleştiği bir atmosferde kişiye özgü önerilerin getirilmesi kabul edilebilirliği artıracaktır. Önerilerini yaş, cinsiyet, eğitim vb. durumları dikkate alan bir yapıda sunabilmesi tercihleri etkileyecektir.

Kullanıcısının yaptıklarını bildiği için eleştiriler getirme, teşvik etme gibi çoklu yönlerinin devreye girebileceği düşünülebilir. Bunu; yaş, sosyal çevre, geçmiş vb. birçok bileşeni de göz önünde bulundurarak yapması isabet olasılığını artıracaktır. Maddi ve manevi huzursuzluklarda devreye girebileceği varsayıldığında bir manevi danışman olarak harekete imkân sağlayabilecektir. Dini bağlamda şüphe, korku, yalnızlık, Yaratıcı ile olan bağ gibi çoklu alanlarda kullanıcısına destek verebileceği öngörülebilir. Doğru bilgiye kolay erişim açısından yararları olacaktır. Kullanıcısının sorunlarını çabucak çözme fırsatı sunabilecektir. Zihne takılan, tereddüt yaşanan konularda açılımlara gidebilecektir. Makul zaman ve zeminde devreye giren bilge vicdanın insanı rahatlatmada daha yapıcı olabileceği öngörülebilir. Her şeyi anlayışla karşılayan bir yapıda kurgulandığı varsayıldığında insana çok büyük bir moral güç verebilecektir. Tek amacı kullanıcısına hizmet olduğu için başka bir örtük amaç taşımaması akla soru işaretleri getirmeyecektir.

İnsanların ölüm yaşını hesaplama ve ölümü makuliyetle hatırlatma üzerinde durulabilecek bir alan görünümündedir. Alışkanlıkları, genetiği, çevre koşulları, sağlık durumu vb. birçok bileşen kullanılarak kişiye indirgenmiş bir öngörüde bulunmak olasıdır. Bunun ötesinde makul düzeyde ve gerektiği zamanlarda bir rehber olarak ölümü hatırlatması, iyiliğe sevk etmesi olumlu bir uygulama olarak yerini alabilir. Kişisel büyük veri de diyebileceğimiz şekliyle küçük yaşlardan itibaren bireyi tanıyacak, yapıp ettiklerini bilecek gerektiğinde herhangi bir alanda daha detaylı bilgilere erişmek için kullanıcısına sorular sorabilecektir. Bu veri çeşitliliği, anlamlandırma ve sonuca ulaşmada kolaylık sağlayacaktır. Öz değerlendirmenin yanında eş ve çocuklar, iş arkadaşları, akrabalar vb. sosyal çevrenin değerlendirmelerinden hareketle bir profil oluşturabilmesi de mümkün görünmektedir. Bireyin sorunlu alanlarını, iyi yönlerini öne çıkarabilecektir. Gelişim için öneriler sunabilecektir. Kullanıcısının dini

[38] Yeliz Akkaya Türkol, "Interaction of Artificial Intelligence with Religions", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/Din ve Yapay Zeka (2025), 75.

[39] Dolunay Kumlu, "Yapay Zekâyla Çevrilen Film Yapımcılığı Metinlerinde Terminolojik Sorgulamalar", *Jass StudiesThe Journal of Academic Social Science Studies* 16/96 (2023), 66.

konulardaki fikirlerini değerlendirilebilecektir. Mevcut verileri ile sanal bir amel defteri oluşturabileceği de düşünülebilir. Ölmeden önce kişiyi hesaba çekebilecek bir kurguya imkân verebilecektir. Bu bağlamda iman, ibadet, ahlak konularında öneri ve eleştiriler geliştirebilecektir.

Bireysel asistan olarak sözleri rahatsız edici olmayacak, kullanıcısının psikolojisini bildiği için zaman ve zemini kollayabilecektir. Asistanın yakınlığı, kişiselleştirilmiş öneriler, olumlu ve olumsuz geri dönüşler, davranış değişikliğine kaynaklık edebilecektir. Çoklu alandan veri elde edebilmesi ve bunları karşılaştırabilmesi onu güvenilir kılacaktır. Kişisel olarak müdahalelere ihtiyaç duyulduğunda görece dinin emir ve yasaklarına kayıtsız kalma ya da saplantı derecesinde kendini dine adama durumunda bilge vicdan, daha farklı bir yaklaşım sergileyecektir. Bir diğer ifadeyle radikalizmin önlenebilmesine yönelik de adımlar atabileceği düşünülebilir. İnandığı halde kayıtsız kalanlara ise öneri, hatırlatma gibi yollarla rehberlik edebilecektir.

3.2. Toplumsal Boyut

Uygulama için dine yönelik toplumsal ve kurumsalda öneriler geliştiren bir danışman kurgusu da oluşturulabilir. Dini kurumların ve görevlilerinin toplumsal vicdandan destek alabilmesi mümkün görünmektedir. Aynı algoritma üzerinden kurgulanacağı için bireysel ya da toplumsalda aykırı sonuçlara ulaşmayacağı varsayılmaktadır. Dini konularda geniş bilgi ağıyla çözüm önerileri getirebilecektir. Örneğin dini grupların sorun alanlarına, güçlü ve zayıf yönlerine ve hatalarına yönelik tedbirler geliştirebilecektir. Toplumun özelliklerini tanıdığı için yaş, kültür, cinsiyet ve coğrafyaya uygun öneri geliştirme potansiyeli taşıyabilecektir. Diğer toplumlar, tarih ya da kıyasla ortaya koyduğu hususlarda içinde yaşanılan zaman ve zeminin dikkate alınması topluma uygunluk yönüyle uygulanabilirliği artıracaktır. Diğer yandan dinin toplumsal boyutunda izleme ve değerlendirme yapması düşünülebilir. Sorun alanlarını öne çıkarabilir. Olumlu ve olumsuzun alternatif birçok senaryosunu oluşturabilir. Bunlar için tedbir ve öneriler geliştirebilir. Kurumsal bağlamda veriye dayalı politika üretme süreçlerine katkı sağlayabilir.

Dinin kültürde anlaşılma biçiminin korunması yönünde de kurgunun oluşturulabilmesi mümkündür. Bu yaklaşım en azından belli kesimler için daha kabul edilebilir ve benimsenebilirdir. İslam'ın kültür düzeyinde anlaşılma biçimlerine ilişkin açıklamalarıyla çatışmalara engel olabilecektir. Geliştirilen yapay zeka uygulamaları diğer Müslüman ülkelerin kullanımlarına sunulabilecektir. Bu yaklaşım dinin anlaşılma biçimine olumlu katkı sunacak, ilgili kültürlere göre uyarlamalar gibi hususlar bu minvalde düşünülebilecektir.

Dini akımların toplumsal etkileri de değerlendirilebilir. Akımın; ortaya çıkış sebebi, öne çıkan yönleri, diğerlerinden farkları gibi alanlarda sağladığı yaklaşımlarla açılımlar yapabilecektir. Örneğin Transhümanizm akımının ölüm, hastalık, yaşlılık gibi olgulara yaklaşımını hızlıca analiz edebilecektir. Konuyla ilgili varsa bilgi kirliliği bunu ortaya koyabilecek ve statü, yaş vb. değişkenlere göre sonuçlara ulaşabilecektir. Bu vb. akımların dine uyan ya da uymayan taraflarını hızlı bir şekilde ortaya koyabilecektir. Birey, toplum ve kurumsalı bildiği için akımın revaç bulup bulmayacağı, açmazları, nedenleri vb. birçok veriyi işleyebilecektir.

Radikal gruplar da odağa alınabilir. Konuya ilişkin çıkarımlarla, eğilimi olan birey ya da topluluklara yönelik daha farklı tedbirler geliştirilebilir. Takıntı haline getirilen dini bilgi ya da düşüncelerin farklı açılımları, tarihteki örnekleri, sonuçları üzerinden değerlendirmeler yapılabilir. Hiçbir örtük niyet olmadan yapılan bir kurguda, uygulama insanlara güven verecek ve önerilerinin yapılma olasılığını da artıracaktır. Bilgi kirliliği yaşanmayacak, çeşitli fikirlerden süzüldüğü için farklılığın yaşamasına imkân oluşturacak, zihinlerin karışmasına, belirsizliğe imkân vermeyecektir. Üstelik bu tür durumlarda zaman kaybı ve tenakuzlar yaşanmayacaktır.

3.3. Tarihsel Boyut

Tarihsel perspektife sahip olacağı için vahiy dönemi, hadislerin oluşumu, kültürel aktarım gibi hususları göz önünde bulundurarak bugünün meselelerine daha farklı açılımlar getirmesi beklenebilecektir. Sorun alanlarına nereden, hangi konu temelinde yaklaşılacağını kurgulamaya imkân verecektir. Özellikle

kültürel olanla vahiy arasındaki ayrımı herhangi bir yaklaşıma dayanmadan, -olmayan- duygularını karıştırmadan, objektif bir biçimde ortaya koyabilecektir. Bu, dinin tarih içinde üzerinde oluşan tabakalaşmayı belirlemede ve buna uygun açılımlar yönünde katkı sunabilecektir. Kümülatif olarak bugünlere ulaşan sorunların yalınlaştırılması, sorun olarak ele alınan konuların değerlendirilmesi bakımından da tarihi bir perspektif sunabilecektir. Bu yaklaşım dinin salt geçmişte yaşanan bir kurum olmadığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilecektir.

Tarihi kişiliklerin olumlu ve olumsuz özelliklerinin daha gerçekçi tasvirine imkân verebilecektir. Yazılı eserleri ya da hakkında yazılanlardan hareketle farklı özellikleri ortaya konabilecektir. Rasyonel, duygusal vb. kişilik özellikleri tanımlanabilecek, kitleler üzerindeki etkileri için önemli açılımlara kaynaklık edebilecektir. Onların mevcut durumda nasıl hareket edebileceklerine dair öngörülere bile imkân vererek, tutum ve davranışlarda çeşitliliğe imkân sağlayabilecektir.

Din konusundaki bilgi çokluğu, kirliliği ve uzlaştırılamazlığına da çözümler getirme potansiyeli taşımaktadır. Nihayetinde çoklu alanda dini bilgiyi önemine göre derecelendirebilecek, sayısallaştırdığı bu veriyi temel alabilecektir. Farklı bir ifade ile temel referansları merkeze alarak tali ya da daha tali hususları dikkate alan bir yapı kurgulayabilecektir. Sonuca varırken en mühimi referans alarak, çoklu durumları da göz önünde bulunduracaktır. Hayatın her alanında yapay zekanın devrede olacağı varsayıldığında dine ilişkin üretilen sansasyon, algı yönetimi, dezenformasyon vb. tüm olumsuzlukları tespite imkan vereceği de düşünülebilir. Bilgi ya da haberin kaynağı, geçerliliği, güvenilirliği gibi özelliklerini derecelendirebileceği için bunu kasıtlı oluşturulan olumsuzluklar için kullanabilecektir. Daha farklı ifade ile sağlam algoritması ile din konusunda aldatılma olasılığı azaltılmış olacaktır.

Bilge vicdan topluma, dini kurumlara ya da bireylere de vizyon çizebilecektir. Bireysel ya da toplumsalda hangi konulara odaklanılması gerektiği, sorun alanları, geleceğin olası getirileri ve götürülerini hesaba katarak bir sonuca ulaşabilecektir. Bunun kısa vadelerde gözden geçirilerek tekrar güncellenmesi, geçmişle karşılaştırmalara giderek gelecek öngörüsünde isabet oranını artırma potansiyeli taşıyacağı düşünülebilir. İnsanlığa çoklu alanda olumlu katkılar sunabilme potansiyeli kullanılabildiğinde istisna kişilikler, marjinal kesimler, çıkar odakları gibi kişi ya da gruplar istisna tutulduğunda kitleleri etkileyebilecektir. Nihayetinde yapay zeka ve din birlikteliği -ütopya bile olsa- hayatın her alanına yeni açılımlar getirebilecek, bireysel ve toplumsal dönüşümlerle insana dair birçok şeye çözüm vadedebilecektir.

3.4. İlmi Boyut

Algoritmaların oluşturulması esnasında da yeni birçok ilerleme mümkün görünmektedir. Bu bağlamda yapay zeka, bilimsel bilgi üretiminde önemli bir rol üstlenebilecektir. Örneğin hadislerin kritik edilebilmesi, sıhhati, ayetlere uygunluğu, bugüne kadarki anlaşılma biçimleri gibi çoklu veriler kullanılarak doğrudan sonuçlara ulaşmak kolaylaşacaktır.[40] Tefsirde ayetler arasında tenakuz gibi görünen hususların yine çoklu verilerle yorumlanabilmesi yeni açılımlar sağlayacaktır. Bir ayet hakkında bugüne kadar yapılan bütün yorumları bir araya getirip; bugünü gözeterek, bütüncül dini bilgi ve bakış açısıyla tercihte ya da yeni çıkarımlarda bulunabilecektir. Fıkıhtaki hüküm çıkarma yollarından icma ve kıyas gibi uygulamalara ilişkin çok çabuk sonuçlara ulaşmak da olasıdır.[41] Asistanlar arası etkileşimle genel uygulamaların, daha çok tercih alanların hükümde esas alınabilmesine olanak sağlanabilecektir. Arapçayı çok üst düzeyde bilmesi dini metinlerin açılımlarında farklı sonuçlara imkân verebilecektir. Metin ile indirildiği ya da oluşturulduğu zamanda anlaşılan ile bugün ya da kelime anlamı arasındaki

[40] Örneğin mevcutta yapay zekâ destekli teknolojiler, siyer alanında geleneksel yöntemlerin yanı sıra, metin ve veri analizi, kişilerin ve sosyal ilişkilerin incelenmesi, olayların görsel ve mekânsal olarak canlandırılması, eski metinlerin çevrilmesi ve eğitim materyallerinin oluşturulması gibi birçok yeni olanak sunarak bu alandaki çalışmaları zenginleştirmektedir. Abdulaziz Kıranşal, "Siyer Araştırmalarında Yapay Zekâ Kullanım İmkânı", *Marifetname* 12/1 (2025), 317.

[41] Fikir vermesi bakımından ChatGPT-4'ün fıkıhla ilgili verdiği cevaplar için bkz. Yusuf Çınar - Ahmet Ekinci, "Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2025), 85-86.

farklılıklar ve nedenleri de bu kapsamda düşünülebilir. Tema özelinde sonuca varması, kişileri karşılaştırması, dönemleri mukayese edebilmesi, kırılmanın yaşandığı zamanı belirleme gibi birçok yeniliğe imkân verecektir. Bunun diğer ilimler için ayrı ayrı ele alınabilmesi de mümkün görünmektedir.

Din eğitimi açısından düşünüldüğünde çoklu veriye dayanarak örgün ya da yaygın eğitim planlanabilecektir. Güncelde ihtiyaç ve beklentiler merkeze alınacak, öğrenciyi çok yönlü tanımaya imkân verecek ve eğitim kişiselleştirilebilecektir. Zor konular olarak isimlendirilen kötülük problemi, tanrı tasavvuru, kader gibi hususlarda yeni açılımlar yapabilecektir. Etkileşimli öğretim yöntem ve teknikleri yoğunluk kazanacak, materyal kullanımı kolaylaşacak, nesnel ölçme ve değerlendirme devrede olacaktır.[42] Eğitimin çoklu alanlardaki izleme ve değerlendirmesi ile sürekli güncelleme dinamik bir yapı oluşturacaktır.[43]

Dinler arası karşılaştırmalara da imkân vermesi olumlu ve olumsuza teşne bir alan durumundadır. Tabiatıyla hangi dinin daha uygulanabilir olduğu, belirlenen konularda karşılaştırmalar, dinlerin ortak alanları ve farklılıkları gibi birçok veriye kaynaklık edebilecektir. Çıkan sonuçların daha doğru din kurgusunda ele alınabilmesi sorun alanlarının başında yer alacağı düşünülebilir. Dinlerin birçok hususu birbirinden aldığına, sürdürdüğüne ilişkin köken iddialarına kaynaklık etme potansiyeli taşıyabilecektir. Dindarlar ya da karşıtları için bu tür verilerin kullanışlılığı öne çıkabilecektir.

4. Senaryonun Dine Olumsuz Yansımaları

4.1. Kullanıma İlişkin İsteksizlik

Uygulamanın kullanımında ilk olmasından kaynaklı zorluklar yaşanabilecektir. Muhtemelen kişiselde kullanmak istemeyenler bulunabilecektir. Güven oluşturmaması, ihtiyaçlara karşılık verememe durumları talebi doğal olarak etkileyecektir. Diğer yandan geçiş zorlukları bakımından yeni neslin çabuk uyum sağlayabileceği ondan asgari düzeyde yararlanabileceği öngörülebilir. Yeniliğe kapalı olanların, gelenekseli ya da yöntemlerini koruyanların eleştirileri hatta karşı koyuşları olasıdır. Özellikle geleneksel yapıya uymayan görüş ve önerilerin varlığı da mümkün görünmektedir ki bu, dinin suistimal edildiği kurgusuyla işlenmeye teşnedir. Özellikle dindar bireylerin yapay zeka çağını yakalamakta zorlanacağı, Yaratıcı ile ilişkilerine yapay zekayı dahil etmek istemeyecekleri öngörülmektedir.[44]

Teknoloji sayesinde kendisine çok geniş imkânlar sunulan; nefsi şımartılan, tüketimin esiri edilen, algoritmaların gözetiminde, adeta bir panoptikonda (sürekli gözetim düzeninde) yaşayan insanın varlığı söz konusu olabilecektir. Bu minvaldeki bir insanın bilge vicdana ihtiyaç duyabilmesi göreceli olabilir. Diğer yandan kendisini eleştiren bir yapıyla hayatın sürdürülebilmesi, duyarsızlaşmayı beraberinde getirebilecektir. Kendi vicdanını bile bastıran insanın sanalını daha kolay devre dışı bırakabileceği varsayılabilir. Uygulama her ne kadar bütüncül bilgisiyle bilge de olsa insanın iç dünyasını tam olarak tanımlayamayacaktır. İnsanın içinden geçenleri ya da asıl niyetini tam olarak bilemeyeceği için birçok doğru veri kullanmasına karşın istendik sonuçlara ulaşamayabilecektir. İçselleştirmeden yapma, niyeti de etkileyebilecektir. Şöyle ki birey sırf yararımı düşünüyor saikiyle, önerileri üstünkörü yapıp geçmek isteyebilecektir. Samimiyetin olmaması ise yapılanın ibadet, sevap gibi birçok yönünü olumsuz etkileyecektir. Farklı bir ifade ile robotsal tepki olarak yapılıp edilenlerin dinin istediği bir tutum ve davranış olmadığı gözden kaçırılabilecektir. Diğer yandan asistanın sadece öneriler sunması fakat rol model oluşturamaması bir açmaz durumundadır. Önerdiklerinin hepsi teoride kalacak, bilinenler yaşanmadığı ve uygulamalı örnekler oluşturulmadığı için etki düzeyi düşük olabilecektir.

[42] Aslıhan Atik, "Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı: Hz. Yusuf Örneği", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2025), 942-943.

[43] Alternatif yararları için bkz. Faik Tanrıkulu - Abdülhalim İnam, "Yapay Zekâ ve Din Eğitimi: Küresel Uygulamalar, Etik Tartışmalar ve Teorik Yansımalar", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 20 (2025), 156-158.

[44] Yeliz Akkaya Türkol, "Yetişkinlerin Dini Tutumlarının ve Yapay Zekâya Yönelik Kaygılarının Alt Faktörleri Aralarındaki Etkileşim", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 306.

4.2. Dinin Araçsallaştırılması

Kişisel arzuların öne çıkarıldığı, kapitalizmin hedeflerinin öncelendiği algoritmalarla asistanlar geliştirilmesi mümkün görünmektedir. Muhtemelen bu tür asistanlar, etik konuları ele alabilse de kendini sınırlayacak hiçbir dini hükme yer vermeyeceği veya yer verdirtmeyeceği kestirilebilir. Bunun farklı senaryoları varsayılabilir. Şöyle ki kapitalist sistemin sürdürülebilirliği algoritmanın olmazsa olmazlarından biri olarak inşa edilecektir. Bununla çelişen etik ilkeler bile gündeme getirilmeyebilecektir. Farklı bir yaklaşımla dinin daha rasyonalize edilerek süreç için kullanılabilirliği de ihtimallerden bir ihtimaldir.

Kişisel asistanların varlığı dini kurumları, dini otoriteyi işlevsiz kılma potansiyeli taşımaktadır.[45] Genişletildiğinde din görevlilerini, dini danışmanları vb. ilgili tüm meslekleri atıl bırakabileceği düşünülebilir. Bu alanda da işsizliğin ya da farklılaşan istihdam alanlarının oluşmasından söz etmek gerekecektir. Dini kurumların var olmaması din üzerindeki devlet kontrolünü sekteye uğratan avantaj ve dezavantajlar barındıran bir yapıya evrilebilir. Genel politikanın aksine din, farklı teknoloji şirketlerince, ulusal ya da uluslararası güç odaklarınca kullanılmak istenecektir. Suistimali ise büyük kargaşaya neden olabilecek, asistanı anlamsız kılacak özellikler ihtiva edecektir. Diğer yandan birey, aile, cemaat, devlet, uluslararası birlik gibi değişkenlerin dine ilişkin yönlendirmelere nüfuz etmek isteyeceğinden hareket edilebilir. Örneğin devletler, din ile ülkenin birlik ve beraberliğini önceleyen yaklaşımların algoritmada olmasını sağlayacak, dini gruplar bu alana müdahil olmak isteyecek muhtemelen birey yine başkalarının tercihlerine mahkûm kalabilecektir. Din, bireysel ya da toplumsal algıda değişkenlikler arz etse de bunlar üzerinde farklı kurumların etkileri söz konusu olacaktır. Etki edilememe durumunda ise uygulama en düşük ihtimalle kötülenecektir. Hâkim paradigmaların baskınlığı dini görece geride bırakmaya, değersizleştirmeye kaynaklık edebilecektir. Bütünün içinde dinin yeri oldukça küçültülecek ya da din, tamamıyla devreden çıkarılmak istenecektir. Dinin nesneleştirilebileceği de bu bağlamda düşünülebilir.

4.3. Büyük Veri ve Tek Tipleştirme

Yapay zekanın büyük veri ya da seçilmiş büyük veri ya da daraltılmış büyük veri vb. durumlarda farklı sonuçlara ulaşacağı kestirilebilir. Tüm veriden hareket edildiğinde dine dair üretilenlerin tamamının doğruluğunu kabul etmek, istendik sonuçlara ulaştırmayacaktır. Bu yaklaşım tahmin edilebilir, ortalama çıktılara kaynaklık edebilecektir. Daraltılmış büyük veri kurgusunda İslam dininin özelde ele alınması da görece yeterli olmayabilecektir. Dini grupların bakış açılarının buraya transferi gündeme gelecektir. Diğer yandan algoritmada yapılan küçük değişiklikler, kişisel tercihler vb. müdahaleler ile sınırsız yorum ortaya çıkabilecektir.

Büyük veriden hareketle bazı konularda dine ya da dini bakışa imkân vermeyen bir yargıya ulaşılması da mümkün görünmektedir. Mevcut bilgi, tarihsel tecrübe, algoritma ilkeleri vb. düşünüldüğünde örneğin kadın konusunun tamamıyla dinin dışında bir kurguyla ele alınması söz konusu olabilecektir. Din bu konuda şu hususları ortaya koymuştur gibi bütünün içinde değersizleştirme yoluna gidilebilecektir. Tek tipleştirmeye de kaynaklık edebilecektir. Dini grupların tek tip mürit arzuları burada devreye girebilecektir. İnsanlardaki farklılıklar dini grubun içinde tamamıyla silinmek istenebilecektir. Farklılıkları merkeze alan bir yaklaşımla hareket ettiğinde ise bugün bile sorun olarak gösterilen bireyselleştirilmiş din anlayışı ve bunun olası olumsuz sonuçları hat safhaya çıkacaktır. Dinin toplumsal ve kurumsala ilişkin boyutları tamamıyla ihmal edilebilecektir. Din, kişilere münhasır bir yapı hüviyetine evrilebilecektir.

Duyguları anlayabilmesi hayati konulardan biri durumundadır. Bu gerçekleşmediği takdirde dinin sadece rasyonel, bilgiye konu olan kısmıyla ilgili çıkarımlarda bulunacaktır. Bu, bütüncüllükten uzak bir yaklaşım olarak revaç bulmayabilecektir. Aşırı rasyonelleştirme dinin muhtemel ki duygulara hitap eden

[45] Bu görüşün hilafına dini liderlerin gücü ile teknolojik gelişmelerin etkisi arasındaki ilişki, liderlerin rollerinin bu teknolojilerle hem pekiştirilebileceği hem de zedelenebileceği yönündedir. Tanrıkulu - İnam, " Yapay Zekâ ve Din Eğitimi: Küresel Uygulamalar, Etik Tartışmalar ve Teorik Yansımalar", 157.

boyutunu örtecektir. Dini; neşe, ümit, sevgi vb. tüm duygulardan soyutlar biçimde algılaması ve bu şekilde öneri geliştirmesi, dinin harekete geçiren yapısına engel olabilecektir. Algoritmasında buna izin verilmeme ihtimaline karşın bugünün değerler dizisinin yapay zekaca markaja alınabilmesi mümkün görünmektedir. Mevcut algı, tutum ve davranışların hâkimiyeti yapay zeka ile sürdürülebilir kılınmak istenecektir.

4.4. Din Karşıtlığı

Din karşıtları bu sistemler üzerinden daha rahat hareket edebileceklerdir. Dinin kendi içindeki hükümlerinden hareketle açmazları olduğu, zamana uymadığı gibi işlenmiş, makulleştirilmiş ve genel kabul görebilecek itirazların varlığı söz konusu olabilecektir. Dinler arasındaki karşılaştırmalarda tarihten örneklerle tutarsızlıkların, insan müdahalelerinin, nesiller arasındaki din anlayışındaki değişimlerin öne çıkarılabileceği de düşünülebilir. Tanrıya başkaldırının dün olduğu gibi bugün devam ettirildiği ve yarına taşınarak daha sistematize edileceği de değerlendirilebilir. Örneğin Transhümanizm örneğinde şayet belli ilerlemeler kaydedilebilirse, insanın kendi evrimini kendisinin şekillendireceği kanaati baskınlık kazanabilir. Ölümsüzlüğe yaklaşıldığı manipülasyonunda, dinlerin vadettiği sonraki hayatın olmadığı, dinlerin yapay zeka öncesi insan kurguları olduğu gibi farklı sonuçlara ulaşılmak istenebilecektir.[46] Algoritmalar, veriler üzerinden çalıştığı için Dataizm örneğindeki gibi veri kutsallaştırılabilir. İnsana hizmet için geliştirilen teknolojinin tapınmaya kaynak olarak kullanımı uzak bir ihtimal değildir.[47] Bilginin artması karanlık bölgelerin aydınlanması, dine ayrılan alanın daraltılması ve ona yaşama imkânının verilmeyeceği gibi sonuçları ile de ele alınabilir. Muhtemelen gelecekte yapay zeka ile geliştirilecek dini akımlar olabilecektir. Tarihteki birçok örnekte olduğu gibi senkretik yaklaşımla insanın nefsani, rasyonel, duygusal, tepkisel vb. yönlerini kullanarak alternatif din, inanç ve felsefeler kurgulayabilecektir. İnsanın görece arzu, istek ve zaaflarını bilmesi ona böyle bir imkânı verebilecektir. Din karşıtlığına da görece zemin oluşturabilecektir. Doğrudan dini karşıya almadan bugünün değerler dizisini esas alarak, dinin argümanları ile çelişenleri öne çıkararak bunları kutsama potansiyeli taşıyabilecektir. Bu bağlamda dinin asli konularını geleneğin oluşturduğu değişken yapılar gibi sunabilmesi sahip olduğu geniş tarihsel perspektiften dolayı olası görünmektedir. Dinin geri kaldığı yaklaşımına kaynaklık edebilecek argümanlara da imkan verebilecektir.

5. Genel Olumsuzluk Yansımaları

Tabiattan uzaklaşılması insanın parçası olduğu çevreden kopması anlamına gelmektedir. Tabiattan kopuş, onun insana verdiği huzur, rahatlama, coşku, aidiyet gibi çoklu alanda kaybedişlere sebep olacaktır. İnsan bir yönüyle parçası olduğu bütünü göremeyecektir. Bütünden kopmak; tarih, coğrafya, biyoloji, psikoloji ve din gibi insani bütünlüğü unutturarak onu robota indirgeyecektir. Kentleşmenin getirdiği olumsuzluklara ilave olarak bu doğallıktan kopuş, insanı daha çok sanalda yaşamaya kanalize edeceğe benzemektedir. Günümüzde bile psikososyal yapının bozulmaya başladığı düşünüldüğünde geleceğin; yalnızlık, bencillik, narsisizm vb. birçok gelişmeye teşne olduğu ileri sürülebilir. Sanalın dolayısıyla yoğun teknolojinin içindeki hayat, insanı robotlaştıran bir yapıya evrilecektir.[48]

İnsanın yeme, içme, uyuma gibi temel ihtiyaçlarının dışındaki tüm işlerini teknoloji aracılığıyla yürütebilmesi, bireysel ve toplumsal alanda büyük değişimlere teşne görünmektedir.[49] Sosyalliğin zayıfladığı bu dönemde bile bedensel ve özellikle ruhsal rahatsızlıkların artış gösterdiği gözden kaçırılmaması gereken bir durumdur. İnsan etkileşimini azaltmak insanlığı kaybetmekle eş görülse yeridir.[50] Bu tür asistanların varlığı etkileşimi azaltmada rol oynayacaktır. Robotlarla işbirliği yapan,

[46] Ali Kemal Acar, "Ölümsüzlük İsteğinden Teknoloji ile Ölümsüzlüğe Haddi Zorlamak: Transhümanizm", *İslam Dünyasında Kültür ve Teknolojinin İmkan ve Sınırlılıkları 1*, ed. Doğan Fırıncı vd. (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025), 114-116.

[47] Karslı, *Yapay Zeka ve Din,* 188.

[48] Ferhat Çoşkun - Adife Ahsen Çetin, "Yapay Zeka Bağlamında İnsan Dönüşümü: Transhümanizm", *Ufuk Üniversitesi II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Yapay Zekâ ve Sosyal Bilimler Tam Metinler Kitabı,* ed. Fulya Korkmaz (Ankara: Ufuk Üniversitesi Yayınları, 2023), 121; Bal - Sarıkaya, "Kelami Açıdan İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm", 416-417.

[49] Coşkuner, "Sinemanın Denetimsiz Teknolojiyle Sınavı: Yapay Zekânın Film Endüstrisine Etkisi", 43.

[50] Ali Murat Kırık - Mehmet Akif Memmi, "İnternetin Geleceği Metaverse Teknolojisine Türkiye Perspektifinden Bakış", *Asya Studies Akademik Sosyal Araştırmalar* 6/22 (2022), 164.

onunla çalışan, ilerleyen süreçte muhtemelen onsuz var olamayacak bir varlık olarak insan, robottan da farklılık arz etmeyecektir. İnsan merkezci bir yaklaşımdan makine merkezci bir yapıya evrildiğinde ise bugünün teknoloji bağımlılığı ile artış gösteren depresyon, yalnızlık, gerçek yaşamla bağlantının kopması, şiddet ve yalana meyil, saldırganlık, zihinsel bozukluklar gibi neticeleri de olabilecektir.[51] Bugün sanal ve gerçek arasında geçişlerde yaşanabilen sorunlar sanalın ağırlık kazanmasıyla muhtemelen gelecekte gerçeklikten kopma isteğini beraberinde getirecektir. Gerçeklik yaşanması, değiştirilmesi, zorlukları ile dışlanan bir yapıya evrilebilecektir. Sanal ise gerçekliğe göre daha istendik kurgulanabilen, olduğundan çok olması gerekene göre şekillendirilen, istendiğinde değiştirilebilen gibi özellikleri ile merkezde yer alacaktır.

Teknolojik imkânlara rağmen nihai uygulayıcı insan olduğu için çok büyük değişime rağmen tüm kurgu insan engeline takılma riski taşımaktadır. Bilgi, görgü eksiliği giderilebilse bile insanın uygulamak istemeyişini aşmak zor görünmektedir. Yoğun teknolojik ortam, doğal olarak karşıtlarını da oluşturacaktır. Teknolojinin minimuma indirildiği, doğalın öne çıkarıldığı akımların var olacağı kestirilebilir. Hatta teknoloji karşıya alınarak o günün bütün kötülüklerinin temel nedeni olarak görme gibi indirgemeci yaklaşımların ortaya çıkması muhtemeldir.

Gösteri toplumunun daha da ilerleyeceği bir zaman diliminde olumsuzlukların daha kolay ve hızlı yapılması, yaygınlaşması, engel olunamazlığı da devreye girecektir. Ya da cinsiyet, özgürlük, eşitlik gibi kavramlara ilişkin aykırı yorumlamalar daha farklı sonuçları beraberinde getirebilecektir.[52] Bu tür yapay zeka uygulamalarından gösteriye yönelik destek alınmak istenecek, algıya indirgenen hayat daha da gerçeklikten kopabilecektir. Gözetim toplumunun farklı bir gerçekleşmesi de söz konusu olacaktır.[53] Panoptikonda (sürekli gözetim düzeninde) yaşandığı hissi uyandıracaktır. Her şey algoritmanın süzgecinden geçtikten sonra insanlara ulaşacaktır. Bilginin insanilikten çıkarılması yani algoritmayla işlenmesi burada yapaylığa kaynaklık edecektir. Ne kadar insan gibi düşünse de bilinç eksikliği, bir şeyleri sürekli eksik bırakacaktır.[54] Dolayısıyla insanın ürettiği bilgi ile farklılık arz edecektir. Hazır bilgi, yapılandırılmış bilgi insanları; zihinlerini yormadan, emek çekmeden elde edildiği için kolaycılığa itecektir. Bu durum, teknolojiye olan bağımlılığın artışına kaynaklık etme potansiyeli taşımaktadır.[55] İnsanlar; bilgi, tecrübe, çıkarım vb. uğraşılarda yer almadıkları için bu melekeleri körelebilecektir.[56] Bilginin içselleştirilmesi de uygulamada çok mümkün görünmemektedir. Hazır alındığı için aidiyet hissi uyandırmayabilecek dolayısıyla uygulamaya yönelik isteksizliğe kaynaklık edebilecektir.[57] Alışkanlıktan dolayı insan kendini yalnız hissedebilecektir. Böyle bir yapının varlığı insanın hürriyetine yapılan bir müdahale görünümü de arz etmiyor değildir. Yapı, otonom bir varlık olarak insanın kendi tercihlerini yapmasına engel olabilme ihtimali taşımaktadır.[58] İnsan kendi iç dünyasında tenakuzlar yaşayabilecektir. Sürekli telkin olmasa bile belli bir süreden sonra insanın bilge vicdanın sesini duymak istememesi uzak bir ihtimal değildir. Yeni olması ile birlikte dikkat çekebilecek zaman içinde güncellense bile zihin ve gönülde eskitilebilecektir. Ne de olsa her şey tüketim nesnesidir, yapay zeka da sadece bunlardan biri olmak durumundadır.

[51] Vefa Taşdelen, "Dijital Çağda Çocuk ve Felsefe", *Eğitimde Yeni Sorunlar ve Cevaplar,* ed. Halil İbrahim Özok (Ankara: Palme Yayınevi, 2022), 23.

[52] Bal - Sarıkaya, "Kelami Açıdan İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm", 417.

[53] Akboğa, "Süper Akıllı Toplum: Fütürizm ve Dijital Kültür", 1858.

[54] Bal - Sarıkaya, "Kelami Açıdan İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm", 417.

[55] Tarık Talan - Veli Batdı, "Öğretmen Adaylarının Web 2.0 Araçlarını Eğitimde Kullanma Yeterliliklerine İlişkin Görüşlerinin Rasch Ölçme Modeli ve Maxqda ile Analizi", *Elektronik Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/21 (2022), 79-80.

[56] Meltem Toksoy Çağal - Yahya Mustafa Keskin, "Yapay Zekâ ve Robot Teknolojisine Yönelik Risk Algısı Üzerine Nitel Bir Çalışma", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 40/2 (2023), 594.

[57] İsmail Erol - Semih Çayak, "Küresel Dünyada Modernleşme Eğilimi Olarak Eğitimin Dijitalleşmesi", *Journal of History School* 62 (2023), 372.

[58] Fikri Gül - Birol Soysal, "İktidar ve İdeoloji Bağlamında Distopyalarda Eğitimin Fonksiyonu: George Orwell'ın 1984 Örneği", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/4 (2020), 2778.

Onsuz olmaz yaklaşımıyla bağımlılık oluşturulacaktır.[59] Bağımlılık, kar maksimizasyonu için teknoloji başta olmak üzere farklı araçlarla sürekli beslenecektir. Dolayısıyla tüm kurumların araçsallaştırılması, kullanıma uygun bir yapıda ele alınması söz konusu olabilecektir. Böylesine etki gücü olan bir yapının birçok taliplisi olacaktır. Ulus üstü güçlerden, devletlere, siyasal örgütlere, ticari şirketlere kadar bu alanda varlık göstermenin zorunluluğu fark edildiği için kıyasıya bir mücadele yürütülecektir.

Değişen hayat şartlarında algoritmanın tanımlayamadığı durumların yaşanması da olasıdır. Bunun sürekli güncelleme ile görece aşılabilmesi mümkün görünse bile aşılamadığı durumlar her zaman için olabilecektir. Yapay zekanın mevcut dini bilgiyi kullanarak çığır açıcı sonuçlara ulaşma olasılığı da düşük görünmektedir. Bu biraz insanın ürettiği bilgiye güven gibi görünebilir. Dinin nihai gayesinin bilinmesi, çağlar boyunca yaşanması ve yorumlanması, neler yapılması gerektiğinin farkındalığı gibi durumlar dikkate alındığında yapılabilecek şeyler önemli olsa bile yokluğu yokluk getirmeyecektir. Burada dini alana yeni bir soluk, heyecan, meşgale getirebileceğini kabul etmek de gerekecektir. Diğer yandan bütün bilgiyi kullandığında dinin alternatifi olarak yapılandırılmış ya da ilişkisiz bilgiler yer edinecek, dinin aleyhine gelişmelere imkân oluşturabilecektir. Farklı bir ifade ile ideal ile kurgulanan, gerçek hayatta sınandığında istendik sonuçlara götürmeyebilecektir. Böyle bir durumda büyük bir kayıp yaşanmayacağı varsayılabilse de teknoloji ile olan entegrasyon önemini kaybetmeyecektir. Sanalda dinin yaşaması da insanların bunu kabul etmeleri ile mümkün görünmektedir. Kabul görmemesi birçok olumsuzluğu barındırabilecektir. Bütünde yapay zekanın insanlığı nereye götüreceği muamması, dini alan için de geçerli görünmektedir. Çok ileri iddialar olsa da distopyada yer alan insana alternatif oluşturma ya da onun yerini alma olasılıkları da burada sadece hatırlatmakla yetinilmelidir.[60]

6. Sonuç

Yapay zeka hayatın bütününü etkileyecekse, farklı alanlardaki değişimin bugünden ele alınması gerekmektedir. Çalışmada bu teknolojinin, din alanındaki olumlu ya da olumsuz gelişme olasılıkları üzerinden senaryosu oluşturulmuştur. Yapay zekanın birey, toplum ve kurumlar üzerinden dini etkileyeceği varsayılmıştır. Senaryoda diğer iki alan da dikkate alınmakla birlikte bireysel alana ağırlık verilmiştir. Bu tasvirde yapay zeka; kişiselliği önemseyen, duygulara hassas, yol gösteren, vicdanı destekleyip nefse muhalefet eden, dini doğruları telkin eden bir uygulamadır. Tarih, kültür, toplum ve birey gibi değişkenleri bir bütün olarak bilmesi ve bu bakış açısıyla dini bilgiyi ele alması, bilgeliği ile ilişkilendirilmiştir. Bu iki kavram birleştirilmiş, aslından farkını vurgulamak için "sanal" ifadesi ilave edilerek, "sanal bilge vicdan" kavramsallaştırması oluşturulmuştur. Tasvirde ilk olarak temel ilkeler belirlenmeye çalışılmıştır. Bunlar, algoritmanın inşasının ilkeleri olarak belirlenmiştir. Sonrasında yapay zekanın dine ilişkin olumlu katkı sunacağı öngörülen alanlar değerlendirilmiştir. Olumsuzluklar içerdiği görmezden gelinmemiş, hem dine hem insana ilişkin olası menfi yönleri tespite çalışılmıştır. Bireysel asistanın varlığı önemli gelişmelere teşne bir alan görünümündedir. Geniş bir perspektif ve oldukça fazla veriyle bireyi destekleyen bir yapının varlığı söz konusudur. İnsana göre sınırsız denilebilecek oranda bilgiye sahip olma, belli algoritmaya göre bunu işleyebilme, tarihsel perspektife sahiplik, dinler, çağlar, kültürler arası karşılaştırma yapabilme gibi özellikleri ile ayrıcalıklı bir yer edineceğe benzemektedir.

Yapay zekanın; evren ve insan ile uyumlu; huzurlu bir bireysel ve toplumsal hayat hedefinde ve küresel boyutta iyi, doğru ve güzelin idealinde kurgulanması gerekmektedir. Uygulama ticarete konu edilmemelidir. Onunla bir hayat yaşamak, muhtemel önerilere sürekli muhatap olma kabulünü gerektirecektir. Algoritmanın oluşturulmasında geniş perspektifte; insanı, toplumu, dini ve bu teknolojiyi bilen yetkin şahıslara ihtiyaç olacaktır. Sistemin kurulması, ihtiyaçlara karşılık verebilmesi, dinin yanında psikoloji, sosyoloji ve felsefe gibi çoklu alanda çalışmayı gerekli kılacaktır. Sadece rasyonaliteyi değil duyguları da işin içine katabilmelidir. Asistandan kişiye özel öneriler geliştirmesi beklenecektir. Kişiselleştirme için farklı yetenek ve duyuşa sahip insanların varlığını dikkate almak durumundadır. Birey, toplum ve kurumsalda geliştireceği önerilerde eşgüdüm aranacaktır. Kullanacağı verinin

[59] Fatma Şengül, "Does Imitation Preserve the Original?: Exploring Spiritual Intelligence in the Interplay between Human and Artifical Intelligence", *Spiritual Psychology and Counseling*, 10/1 (2025), 101-125, 118.

[60] Derya Nacaroğlu - Sabri Savcı, "Yapay Zekânın Medyada Sunumu ve Yükselişi: Olanaklar, Sınırlar ve Tehlikeler", *Yeni Medya Dergisi* 15 (2023), 147-148.

belirlenmesi, veri değeri açısından derecelendirilmesi gibi çoklu işlemlere gereksinim duyulacaktır. Mahrem bilgilere sahip olması, bu bilgilerin çok sıkı korunmasını gerektirecektir. Uygulama değişime ayak uydurabilmek için sürekli güncellenecektir. İlahi olduğu için üzerinde rahat hareket kabiliyeti olmayan bir kurum ile ilgili sonuçlara ulaşmak farklı yaklaşımları gerektirecektir. Örneğin dinin sabitelerinin dokunulmazlığı, insanın kararlarını kendisinin alması anlamıyla otonomluk temel parametrelerden olmalıdır.

Dine olumlu yansımasında yapay zeka, manevi bir rehber hüviyetine bürünebilecektir. Bireyselleştirilmiş öneriler geliştirebilmesi kabul oranını artıracaktır. Kullanıcısını izlemesi ve değerlendirebilmesi, onu teşvik etmesi ya da eleştirebilmesi gibi sıra dışı özellikleriyle insana sürekli rehberlik edebilecektir. Bireysel zafiyetler, grup taassubu gibi uygulamaya engel hususları çabucak tespit edebilecektir. Tereddüt yaşanan durumlara çözümler üretecek, insan psikolojisini gözettiği için kullanıcısına büyük bir moral güç olacaktır. Ölüm yaşını hesaplayabilecek, bunu makul düzeyde hatırlatıp mevcut verileri ile sanal bir amel defteri oluşturabilecektir. Bu yönüyle ölmeden önce kişiyi hesaba çekebileceği ileri sürülebilir. Geniş bir bilgi havuzundan bilgi taşıması ve bunları farklı bileşenlerle değerlendirerek sonuca ulaşması çıktısının değerini artıracaktır. Önemliden önemsize sayısız derecelendirmeye gittiği bilgi -kirliliğinin- içinden hızlıca sonuçlara ulaşabilecektir. Dün ya da bugün varlık gösteren din, inanç ve felsefi akımları tanımlayabilecek, aralarında çoklu değerlendirmelere gidebilecektir. Dine ilişkin üretilen tüm dezenformasyonu tespit edebilecektir. Acelecilik, tarafgirlik gibi insani zaaflarının olmayışı, kararında isabeti artıracaktır. Dünden bugüne dini konularda miras alınan sorunların çözümünde farklı yöntemlerle sonuçlara ulaşabilecektir. Birey, toplum ve kurumsalı bilmesi birey ve topluma uygunluk ilkesini beraberinde getirecektir. Bu üçlü yapı için geçmiş ve bugünü tanımlama yanında geleceğe dair dini vizyon çizme işlevi üstlenebilecektir. Dini kurum ve gruplara danışmanlık etmesi de düşünülebilir. Toplumsalda izleme ve değerlendirme yapabilecek, sorun alanlarını belirleyebilecek ve öneriler geliştirebilecektir. Tarihi kişiliklerin daha gerçekçi tasvirlerine imkân verebilecektir. İslami ilimlerin gelişmesinde çoklu katkılar sunabilecektir. Örneğin dinler arası karşılaştırmalara imkân verebilecektir. Din eğitiminde zor sorular başta olmak üzere birçok soruna alternatif çözümler üretebilecektir. Bireysel asistan senaryosu tabiatıyla din eğitiminin kapsamına yenilik sunma potansiyeli de taşımaktadır. Genel olarak örgün ve yaygın din eğitimi başlıklarına "bireysel din eğitimi", "teknolojik din eğitimi" veya "yapay zeka destekli din eğitimi" gibi alternatif başlıklarda bir alanın eklenmesi söz konusu olmaktadır. Nihayetinde yapay zeka ve din birlikteliği -ütopya bile olsa- yeni açılımlar getirebilecek, bireysel ve toplumsal dönüşümlerle insana dair birçok soruna çözüm vadedebilecektir.

Dine olumsuz yansımasında yapay zeka ile ilgili olarak uygulamanın ilk olmasından kaynaklı uyum sorunları yaşanabilecektir. Yeniliğe kapalı olmak ya da geleneksel yaklaşımı korumak karşı koyuşu beraberinde getirebilecektir. Birey açısından hazır dini bilginin, içselleştirilmediği için etki düzeyi düşük olabilecektir. Duygulara hitap edememesi durumunda, din salt rasyonaliteye indirgenecektir. İnsana bütüncül yaklaşım da kaçırılacaktır. Bilge bile olsa insanın iç dünyasını, bilinç nedeniyle tam olarak tanımlayamayacaktır. Bu durum, çıktılarının geçerlik ve güvenilirliğini azaltacaktır. Dini konularda yapay zekanın tek tipleşmeye götürme olasılığı uzak görünmemektedir. Bireyselleştirilmişliğin baskın olması durumunda ise din, kişilere münhasır bir yapıda ele alınacaktır. Dini kurumları, dini otoriteyi ya da görevlilerini işlevsiz kılma potansiyeli de taşımaktadır. Bu alanda işsizliğe ya da farklı istihdam dönüşümlerine sebep olabilecektir. Yapay zekanın mevcut düzeni derinleştirmek için kullanılma olasılığı yüksektir. Bu yönüyle dinin araçsallaştırılması muhtemeldir. Din; teknoloji şirketlerince, ulusal ya da uluslararası güç odaklarınca kullanılmak istenecektir. Veri seçkisinden ya da çoklu veriden besleneceği için din değersizleştirilebilecek, geri kalmışlığı da iddia edilebilecektir. Din karşıtlarının bu teknolojilerden yararlanması uzak bir ihtimal değildir. Diğer yandan yapay zeka ile geliştirilen din, inanç ve felsefeler de olasılıklardan bir diğeridir.

Yapay zekanın genel olumsuzluk yansımaları çeşitlilik arz etmektedir. Tabiattan ve insandan uzaklaşma insaniliği kaybedişe neden olacaktır. Gerçekliğin zıddı olarak sanalın revaç bulması ve aralarında dengenin korunamaması; bedensel, ruhsal, bireysel ve toplumsal sorunlara kaynaklık edecektir.

Teknoloji bağımlılığı en önemli sorunlardan biri olarak öne çıkacaktır. Bu minvalde insanın robotlaşması da kaçınılmazdır. İnsan hürriyetine müdahale eden bir yapı olarak değerlendirilmesi de mümkün görünmektedir. Değişimin hızlanmasıyla algoritmanın tanımlayamadığı durumlar olabilecektir. Boşluklar, olumsuzlukların daha kolay ve hızlı yaygınlaşmasına zemin oluşturacaktır. Algoritmadan geçtikten sonra insana ulaştığı için çıktılar, yapaylık duygusu uyandırabilecektir. Nihayetinde din; temel düzeyde anlaşılan, nesiller boyu yaşanan, diğer kurumlarla etkileşen yapısı ile bilinmezlik içermediğinden bu alanda çığır açıcı sonuçlara ulaşma olasılığı da düşüktür. Kullanmak istemediğinde tüm kurgu insan engeline takılma olasılığı taşımaktadır. Teknoloji bir yaşam felsefesiyle beraber gelecektir. Yapay zekanın kapitale tahvili öncelikli bir amaç olarak yerini alacaktır. Diğer yandan ideal kurgu ile gerçeklik arasında büyük farklılıklar olması da muhtemeldir.

Yapay zekanın getirilerini kısa vadede abartmayan, uzun vadede küçümsemeyen bir yaklaşım makul durmaktadır. Bu yaklaşım din ve yapay zeka etkileşimi için de geçerli görünmektedir. Din ve teknoloji etkileşiminde olumlu ya da olumsuz tüm olasılıklar fazlaca tartışılacak, istensin ya da istenmesin teknoloji, dinin alanına müdahil olacaktır. Bu müdahalenin kaçınılmazlığı bir vakıa iken bunun olumsuzluk üzerinden gelişeceği sadece bir öngörüdür. Nihayetinde distopik yaklaşımların yaygınlığına rağmen yapay zekanın "iyiliğe güç çarpanı" olma potansiyelinden hareket etmek gerekmektedir. Burada da dine yansıma senaryosundaki yapay zeka için olumlu ağırlıklı, olumsuz ihtimalleri görmezden gelmeyen bir yaklaşım öne çıkarılmıştır. Hayatın bütününde görülen fırsat ve tehdit ikiliği bu alanda yerini alacaktır. Geleceğe hazırlanmak olasılıkların değerlendirilmesiyle irtibatlı görünmektedir. Dinden her durumda anlam üretilme potansiyeline karşın teknoloji her şeyi değiştirme istidadında ise buna ilişkin senaryolara ihtiyaç duyulacaktır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Acar, Ali Kemal. "Algılarla Oluşturulan Bir Gelecek Tahayyülünde Yapay Zekaya İlişkin İddiaları Değerlendirmek". *Güncel Dini Meseleler ve Çözüm Önerileri*. ed. Mehmet Dirik vd. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024, 173-196.

Acar, Ali Kemal. "Din ve Teknoloji Etkileşiminde Yapay Zeka ve Transhümanizm'e Yaklaşımlar". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 380-406. https://doi.org/10.17859/pauifd.1267034

Acar, Ali Kemal. "Ölümsüzlük İsteğinden Teknoloji ile Ölümsüzlüğe Haddi Zorlamak: Transhümanizm". *İslam Dünyasında Kültür ve Teknolojinin İmkan ve Sınırlılıkları 1*. ed. Doğan Fırıncı vd. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2025, 95-120.

Akboğa, İbrahim. "Süper Akıllı Toplum: Fütürizm ve Dijital Kültür". *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 7 (2021), 1835-1864. https://doi.org/10.47994/usbad.1001270

Arslan, Kübra. "Teknolojik Dönüşümler ve Yeni Çağ Dinsellikleri". *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12 (2024), 71-100. https://doi.org/10.54557/karataysad.1448758

Atik, Aslıhan. "Din Eğitiminde Yapay Zekâ Destekli Godly Play Yaklaşımı: Hz. Yusuf Örneği". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/3 (2025), 933-945. https://doi.org/10.33206/mjss.1715377

Aykıt, Müzeyyen Asiye. "İslam Felsefesi Alanında Yapay Zekâ Modellerinin Değerlendirilmesi: Chatgpt-Google Bard". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 92-116. https://doi.org/10.33415/daad.1588280

Bal, Samet Yahya - Sarıkaya, Berat. "Kelami Açıdan İnsan Fıtratı ve Bilinci Bağlamında Yapay Zekâ ve Transhümanizm". *Mavi Atlas* 10/2 (2022), 404-418. https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.1119290

Başaran, Barış. "Sekülerleşme Teorileri Merceğinden Gelir Eşitsizliği ve Toplumsal Statü". *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2022), 129-142. https://doi.org/10.52122/nisantasisbd.1105710

Coşkuner, Ayça. "Sinemanın Denetimsiz Teknolojiyle Sınavı: Yapay Zekânın Film Endüstrisine Etkisi". *Türkiye Film Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2023), 32-47. https://doi.org/10.59280/film.1284277

Çağal, Meltem Toksoy - Keskin, Yahya Mustafa. "Yapay Zekâ ve Robot Teknolojisine Yönelik Risk Algısı Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 40/2 (2023), 577-598. https://doi.org/10.32600/huefd.1176896

Çınar, Yusuf – Ekinci, Ahmet. "Yapay Zekâ Tabanlı Uygulamaların Dini Soruları Cevaplama Yetenekleri: ChatGPT ve Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Bağlamında Bir Karşılaştırma". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (2025), 62-97. https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.1568536

Çokoğullar, Emel. "Post-Sekülerizm Tartışmaları: Yeni Olan Ne?". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 24/1 (2022), 43-66. https://doi.org/10.26468/trakyasobed.1003641

Çoşkun, Ferhat - Çetin, Adife Ahsen. "Yapay Zeka Bağlamında İnsan Dönüşümü: Transhümanizm". *Ufuk Üniversitesi II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Yapay Zekâ ve Sosyal Bilimler Tam Metinler Kitabı.* ed. Fulya Korkmaz. Ankara: Ufuk Üniversitesi Yayınları, 2023, 118-121.

Demir, Zafer. "Dijital Dünyada Yabancılaşma ve Din". *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri.* ed. İhsan Çapçıoğlu - Fatma Çapçıoğlu. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022, 1-23.

Dereli, Mustafa Derviş. "Kurgu ile Ütopya Arasında: Habermas'ın Dine Yaklaşımında Değişim ve Post-Seküler Toplum Projesi". *Bilimname* 47 (2022), 303-342. https://doi.org/10.28949/bilimname.1079329

Er, Harun - Turan, Saim - Kaymakcı, Selahattin. "Toplum 5.0 Sürecinin Gelişimi ve Eğitime Etkisinin Değerlendirilmesi". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39 (2021), 27-66. https://doi.org/10.14520/adyusbd.993699

Ergün, Ragıp. "Batı Düşüncesinde Kaderin Üç Hali: Teo-Biyo-Tekno". *Hafıza Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/4 (2022), 23-41.

Erol, İsmail - Çayak, Semih. "Küresel Dünyada Modernleşme Eğilimi Olarak Eğitimin Dijitalleşmesi". *Journal of History School* 62 (2023), 353-380. http://dx.doi.org/10.29228/joh.63134

Etike, Şafak. "ChatGPT ile Baş Etmek: Emek ve Eşitlik Odaklı Bir Çerçevenin Gerekliliği". *Emek Araştırma Dergisi* 14/23 (2023), 115-132.

Gül, Fikri - Soysal, Birol. "İktidar ve İdeoloji Bağlamında Distopyalarda Eğitimin Fonksiyonu: George Orwell'ın 1984 Örneği". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 7/4 (2020), 2763-2782. https://doi.org/10.46868/atdd.83

Gürbüz, Gamze - Aygül, Hasan Hüseyin. "Arayıştan Uyanışa, Şifadan Estetiğe Yeni Çağ İnançları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 19-51. https://doi.org/10.17335/sakaifd.872353

Hashemian, Amin - Özcan, Giyasettin. "Hesaplamalı İlaç Keşfi ve Makine Öğrenme Algoritmaları". *Estudam Bilişim Dergisi* 5/1 (2024), 29-36. https://doi.org/10.53608/estudambilisim. 1293834

Kandemir, Fatih. "Dindarın Anlam Arayışının Temel Dinamiği Olarak Kutsal". *Marifetname Dergisi* 9/2 (2022), 329-352. https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1149676

Karaarslan, Faruk - Karaarslan, Ömür Nihal. "Yapay Zekâ Dindarlığının Medyadaki Erken Görünümleri: Kübra Dizisi Örneği". *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2025), 123-141. https://doi.org/10.47951/mediad.1685900

Karslı, Necmi. *Yapay Zeka ve Din.* Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.

Kıranşal, Abdulaziz. "Siyer Araştırmalarında Yapay Zekâ Kullanım İmkânı". *Marifetname* 12/1 (2025), 299-325. https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1656449

Kırık, Ali Murat - Memmi, Mehmet Akif. "İnternetin Geleceği Metaverse Teknolojisine Türkiye Perspektifinden Bakış". *Asya Studies Akademik Sosyal Araştırmalar* 6/22 (2022), 159-166. https://doi.org/10.31455/asya.1161832

Kızılgeçit, Muhammed - Çinici, Murat - Okan, Nesrullah. "Yapay Zekâ Sohbet Robotu ChatGPT ile İnanç-İnançsızlık, Doğal Afet ve Ölüm Konuları Üzerine Nitel Bir Araştırma: Din ve Maneviyatın Psikolojik Sağlığa Etkileri". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2023), 137-172. https://doi.org/10.31463/aicusbed.1275061

Koluman, Hakan. "Cephaneliğini Genişleten Sömürgecilik: Büyük Veri Çağında "Bağlantının Bedelleri"". *Etkileşim* 12 (2023), 547-551. https://doi.org/10.32739/etkilesim.2023.6.12.234

Kumlu, Dolunay. "Yapay Zekâyla Çevrilen Film Yapımcılığı Metinlerinde Terminolojik Sorgulamalar". *Jass Studies The Journal of Academic Social Science Studies* 16/96 (2023), 49-68. http://dx.doi.org/10.29228/JASSS.72119

Küçükural, Önder - Cengiz, Kurtuluş - Başak, Mehmet Ali. "Türkiye'de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi". *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23/1 (2023), 437-451. https://doi.org/10.11616/asbi.1217040

Nacaroğlu, Derya - Savcı, Sabri. "Yapay Zekânın Medyada Sunumu ve Yükselişi: Olanaklar, Sınırlar ve Tehlikeler". *Yeni Medya Dergisi* 15 (2023), 130-152. https://doi.org/10.55609/yenimedya.1365439

Öngel, Alpaslan. "Yapay Zekâ Teknolojisinin Haber Üretim Süreçlerinde Kullanımı: Otomatik Haber Üretimi". *Turkish Studies - Social* 18/2 (2023), 527-545. https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.67646

Özdemir, Nur. "Türkiye'de Spiritüel Arayışlar". *Olgu Sosyoloji Dergisi* 1/2 (2022), 84-86.

Özer, Fatma Betül - Sevinç, Kenan. "Ruh Sağlığı ile Din İlişkisine Dair Bir Meta-Analiz". *İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu Bildiriler & Özetler Kitabı.* ed. Osman Murat Deniz - Şevket Yavuz. Çanakkale: ÇOMÜ Yayınları, 2021, 405-425.

Sağır, Semih. "Din-Toplum İlişkisine Dair Az Bilinenler; Recep Şentürk'ün Yeni Din Sosyolojileri Adlı Kitabının Tahlili". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 12 (2022), 159-164.

Şahin, Meryem. "Dini Bağlamda Robot Kullanımı: Budist Robot Rahip Mindar Örneği Üzerinden Tutumların Niteliksel Analizi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (2024), 359-385. https://doi.org/10.33415/daad.1591315

Şengül, Fatma Nur. "Kuramsal Boyutta Sekülerleşme ve Din İlişkisi". *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 2 (2020), 315-332.

Talan, Tarık - Batdı, Veli. "Öğretmen Adaylarının Web 2.0 Araçlarını Eğitimde Kullanma Yeterliliklerine İlişkin Görüşlerinin Rasch Ölçme Modeli ve Maxqda ile Analizi". *Elektronik Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/21 (2022), 66-85. https://doi.org/10.55605/ejedus.1066101

Tanrıkulu, Faik - İnam, Abdülhalim. "Yapay Zekâ ve Din Eğitimi: Küresel Uygulamalar, Etik Tartışmalar ve Teorik Yansımalar". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 20 (2025), 127-162. https://doi.org/10.47502/mizan.1615833

Taşdelen, Vefa. "Dijital Çağda Çocuk ve Felsefe", *Eğitimde Yeni Sorunlar ve Cevaplar.* ed. Halil İbrahim Özok. Ankara: Palme Yayınevi, 2022, 17-24.

Turan, Tülay - Turan, Gökhan - Küçüksille, Ecir. "Yapay Zekâ Etiği: Toplum Üzerine Etkisi". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2022), 292-299. https://doi.org/10.29048/makufebed.1058538

Türkol, Yeliz Akkaya. "Interaction of Artificial Intelligence with Religions". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/Din ve Yapay Zeka (2025), 60-79. https://doi.org/10.51702/esoguifd.1626128

Türkol, Yeliz Akkaya. "Yetişkinlerin Dini Tutumlarının ve Yapay Zekâya Yönelik Kaygılarının Alt Faktörleri Aralarındaki Etkileşim". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2025), 281-310. http://dx.doi.org/ 10.46353/k7auifd.1655169

Ulaşan, Fatih. "The Dark Side of Artificial Intelligence on the Basis of Public Administration", *Toplum, Ekonomi ve Yönetim Dergisi* 4/Özel Sayı (2023), 301-323. https://doi.org/10.58702/teyd.1345570

Yılmaz, Fikret. "Yapay Zekânın Dini İnançlar Üzerine Etkileri". *Uluslararası Orta Anadolu Sempozyumu Bildiriler Kitabı.* ed. Ramazan Kurtoğlu - Alperen Timuçin Sönmez. Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi Meslek Yüksekokulları Koordinatörlüğü Yayınları, 2024, 432-447.

Research Article / Araştırma Makalesi

Dergiabant

2025, 13(2): 676-692, doi: 10.33931/dergiabant.1798033

Tahyîl ve İstiare-i Tahyîliyye Kavramları Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Concepts of Takhyīl and Isti'āra al-Takhyīliyya

Sedat SAĞDIÇ[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 06.10.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 20.11.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Arap dili belâgatındaki tahyîl kavramı beyân ilminin ana konularının hepsiyle ilgilidir, özellikle de teşbih ve istiare türleriyle yoğun kullanımını görmekteyiz. Bir mecaz çeşidi olan istiare ile aynı bağlamda sık zikredilmesi mecazın mukabili olan hakîkî anlamla bağlantısının dikkate alınarak incelenmesini de önemli hale getirmiştir. Kaynak kitaplarda bu kavram diğer başlıklar gibi derli toplu yer almamış, dağınık temas edilmiştir. Bunun neticesinde bir karışıklık ve kapalılık ortaya çıkmıştır. Beyân ilminin açık olma, açık hale getirme temel esprisine uygun olarak bu kapalılığın giderilmesinin önemi izahtan varestedir. Tahyîl kavramının diğerleriyle kıyaslandığında bahtsız sayılabilecek bir tarafı vardır. Zira Kur'an'da bu kökten gelen bir kelime olumsuz bir şekilde yer almıştır. Bu durum Arapça bir kelam olan Kur'an yorumunda ondan istifade edilmesine çekinceli yaklaşılmasına sebep olmuş, bundan yararlanarak yorumda bulunmak bir tarafa eserlerinde yer verenler bazılarınca sert eleştiriye maruz kalmıştır. Öyle ki bu kavramın Arap dilinde kullanılması noktasında bir mahzur görmeyen birtakım belâgat âlimleri bile bunun Kur'an'da kullanımına sıcak bakmamıştır. Şunu ifade edelim ki bu edebî sanatlar ıstılah olarak tespit edilmeden önce de sadece Arap dilinde değil bütün dil ve kültürlerde kullanılmıştır. Bir dil ve kültürün kullandığına mesafeli durmak doğru değildir, öze, muhtevaya bakılarak bundan istifade edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Tahyîl, Teşbih-i Tahyîli, İstiare-i Tahyîliyye, Kavramsal Analiz.

&

Abstract: The concept of tahyîl in Arabic rhetoric is also related to all of these main subjects of the science of expression, and we see its intensive use especially in the forms of simile and metaphor. The fact that it is frequently mentioned in the same context as metaphor, which is a type of metaphor, has made it important to examine the metaphor by taking into account its connection with its corresponding literal meaning. In the books of rhetoric, this concept is not included in a neat manner like other titles but is discussed in a scattered manner. As a result, confusion and ambiguity have emerged. In accordance with the essential principle of the science of Bayān — clarity and making things clear — the importance of eliminating such obscurity is beyond the need for explanation. The concept of tahyîl has one aspect that can be considered unfortunate when compared to others. Because a word from this root has a negative place in the Quran. This situation has caused hesitations to be taken in making use of it in the interpretation of the Quran, which is an Arabic word, and those who included it in their works, let alone making interpretations by making use of it, have been subjected to harsh criticism by some. So much so that even some rhetoric scholars who saw no objection in using this concept in the Arabic language did not approve of its use in the Quran. Let us state that these literary arts were used not only in the Arabic language but in all languages and cultures before they were determined as terminology. It is not right to keep a distance from what a language and culture uses; one should take advantage of it by looking at its essence and content.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Takhyīl, Takhyīl of the Simile, Isti'āra al-Takhyīliyya, Conceptual Analysis.

Atıf/Cite as: Sağdıç, Sedat. "Tahyîl ve İstiare-i Tahyîliyye Kavramları Üzerine Bir İnceleme". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 676-692. doi: 10.33931/dergiabant.1798033

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Sedat Sağdıç, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, sedatsagdic@ibu.edu.tr.

1. Giriş

Tahyîl ve *istiare-i tahyîliyye* ile ilgili belâgat kaynaklarında göze ilk çarpan "*istiare-i mekniyyenin* karinesine *istiare-i tahyîliyye* denir, bu *tahyîl* olarak da isimlendirilir, istiare-i mekniyyenin bulunduğu yerde bir de istiare-i tahyîliyye vardır" tesbitidir. Bazı eserlerde *istiarenin* tahkikiyye ve tahyîliyye olarak ikiye ayrıldığı ifade edildikten sonra إذا المَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفارَها örneği getirilip hiçbir açıklama yapılmadan tahyîliyyenin أظفار kelimesinde gerçekleştiği söylenmektedir. Sadece bu ifadeyle örnekteki tahyîliyyenin nasıl gerçekleştiğinin anlaşılması çok zordur. İstiare-i mekniyye bağlamında zikredilen tahyîliyye ile bunun arasında benzerlik ve farklılıklara yeterince temas edilmediğini görmekteyiz. Belâgat kitaplarında farklı başlıklar altında geçen tahyîl ve istiare-i tahyîliyye kavramları karışıklık arz etmekte, bunlarla ne kastedildiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Ayrıca bazı tefsir kaynaklarında özellikle *temsil* ve *tasvirle* aynı bağlamda zikredilen bir tahyîl kavramı göze çarpmaktadır. İlaveten istiare ile beraber kullanılan yani üçüncü sayılabilecek istiare-i tahyîliyye kavramı geçmektedir. Bu kavramların Kur'an ile yan yana gelmesine hoş bakmayan, bunları kullananlara sert eleştiriler yönetenler olduğu bilinmektedir. Tahyîlin -şiir özelinde olsa da- Arap dili belâgatında bulunmasında bir beis görmeyen Abdulkâhir Cürcânî (ö. 471/1078-79) bile onun Kur'an'da yer almasını benimsememektedir. Bu yönüyle de kavramın ne olduğu, sınırlarının tespit edilip olumsuz yaklaşımın sebebinin incelenmesi ehemmiyet taşımaktadır. Konuyla ilgili Türkçe müstakil herhangi kitap ya da makale bulunmaması bu kavramların iyi anlaşılması noktasında bir eksiklik olarak değerlendirilmiştir. İstiare-i tahyîliyye başlığının yer aldığı tek çalışma, yakın tarihte yayımlanan Halil Hacımüftüoğlu'nun *İstiare-i Mekniyye ve İstiare-i Tahyîliyye Konularındaki İhtilafların Mahiyeti, Sebebi ve Kuran Tefsirine Etkisi-Eleştirel Bir Yaklaşım-* (İlahiyat Yayınları, Ankara, 2023) isimli kitabıdır. Bu çalışma özelde istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyîliyye genelde belâgat ilmine köklü eleştiriler getiren bir muhtevaya sahiptir. Bu makalenin, Türkçe çalışma bulunmayan bu kavramlarla ilgili bir başlangıç olması, konunun başka araştırmalarla zenginleştirilmesine dayanak teşkil etmesi amaçlanmaktadır.

Tahyîl kavramının sözlük anlamını tespit için ilk dönem kaynaklara ulaşılmıştır. Cevherî'nin (ö. 400/1009) kısaca *es-Sıhâh* olarak bilinen *Tacü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*'si; İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab'ı*; Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsü'l-muhît*'i; Muhammed Murtazâ Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Kâmûsü'l-muhît* şerhi olan *Tâcü'l-'arûs*'u bunlar arasında göze çarpan olarak zikredilebilir.

Tahyîl ve istiare-i tahyîliyye kavramlarını netleştirmek için başvurulan çok sayıda belâgat kaynağı arasından ʿAbdulkâhir Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Esrâru'l-belâga*'sı ile Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasaru'l-me'ânî*'sine yazılmış güzel bir haşiye olan, sadece onu değil klasik kaynakların daha iyi anlaşılmasını sağlayan, Bamyânî'ye (ö. 2017) ait *Durûs fi'l-belâga*'nın özellikle zikredilmesi yerinde olacaktır.

Türkçe müstakil çalışma olmayan tahyîl ile ilgili Arapça hatırı sayılır miktarda makale ve kitap yayımlanmıştır. Bunlar arasında Mustafa İbrahim Müşni'nin "Mustalahü't-tahyîl: mefhûmühü ve mevkifü'z-Zemahşerî minhü fî tefsîrihi el-Keşşâf" başlıklı makalesi yön gösterici bir işleve sahip olmuştur.

Tefsir kaynakları da gözden geçirilmiştir. Bu bağlamda kendisi aynı zamanda bir belâgat âlimi, tefsiri de bir belâgat kitabı kabul edilen, belâgat literatüründe kendisine "sahibül keşşâf" diye atıf yapılıp görüşlerine değer verilen, tahyîl kavramına ise önem verip tefsirinde sıkça kullanan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* adlı eseri çok önemlidir. Keşşâf üzerine yapılan en kapsamlı haşiye kabul edilen Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâi'r-reyb*'a da değinilmesi isabetli olacaktır.

2. Lügat ve Istılah Manası

2.1. Lügat Anlamı

خال يخال خالا fiilinin masdarı olan الخالُ zan ve tevehhüm anlamındadır.[2] خِلت الشيئ خَيْلا، وخِيلَة، ومَخِيلة، وخَيْلولَة "zannettim" manasındadır.[3] أخطأتْ في فلان مَخِيلتي cümlesi ise "hayalim/zannım falanca ile ilgili hata etti" yani onunla ilgili yanılmışım anlamına gelmektedir.[4] Tahyîl ile aynı kökten olan الخَيالُ ve الخَيَالَةُ "kişi ve silüet" manasındadır.[5] Kişiye uykuda ve uyanıkken benzetilen/gösterilen şeydir.[6] Nitekim şair şöyle demiştir.

فلستُ بنازلٍ إلا أَلَمَّت بِرَحْلي أو خيالتُها الكذوبُ

Kalacağım (konaklayacağım) yere sevgilimin bizzat kendisi uğramazsa ya da yalancı hayali olmadığı sürece sürece ben orada konaklamam.[7]

Bu kök hareket ve değişkenliğe işaret eder. الخيال kelimesinde de bu anlam vardır. Aslı, karmaşık ve değişken olması sebebiyle insanın rüyasında gördüğüdür.[8] Gölgede görülen her şeydir, insanın aynadaki hayali/sureti anlamlarına da gelir.[9] الخيال (Hayal) ayrıca korkuluk manasına da gelmektedir.[10] Hayal; aslı görünen şeyin kaybolmasından hemen sonra rüya, ayna ve kalpte tasavvur edilene benzeyen soyut bir surettir. Tahyîl bir şeyin hayalinin içte tasviri, *tahayyül* ise bunun tasavvurudur.[11] Bazen *tevehhüm* (التوهم) ve *temessül* (التمثل), tahayyülle müradif olarak kullanılmaktadır.[12]

الخال kelimesi "bulut" manasına da gelmektedir.[13] السحابة المخَيِّل والمخَيِّلةُ والمخيلةُ tamlaması "yağmurlu olduğu sanılan bulut" anlamındadır.[14] Araplar yağmurun yağmasını beklediklerinde أخالت السحابُ أَخْيَلَت خايَلَت der. أَخَلْتُ السحابةَ أَخْيَلْتها sözü bulut yağmur yüklü olduğunda,[15] تَخَيَّلَت السماءُ cümlesi gökyüzü bulutlu olduğunda, خَيَّلت السحاب bulutlu olup yağmur yağmadığında,[16] خَيَّلتْ علينا السماءُ ise gök gürleyip çakan

[2] Muhammed Murtazâ Huseynî Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matbaatü Hukumeti'l-Kuveyt, 1385), 28/452.
[3] Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhâh: Tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgâfur 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 1404), 4/1692; Ebü'l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed el Ensârî er-Rüveyfi'î İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbillah (Kâhire: Dârul-Me'ârif, ts.), 13/1304; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebetü tahkîki't-türâs fî müesseseti'r-risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 996; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/449.
[4] Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Mezeyed Neîm, Şevkî Maarrî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998), 220.
[5] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1691; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1306; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/456; Mustafa İbrahim Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl: mefhûmühü ve mevkifü'z-Zemahşerî minhü fî tefsîrihi "el-Keşşâf", *Mecelletü'l-menâra li'l-buhûs ve'd-dirâsât* 11/3 (2003), 81.
[6] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1691; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1306; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 996; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 452,456; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 81.
[7] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1691; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1306; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/456; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 81.
[8] Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Enes Muhammed Şamî (Kâhire: Dâru'l- Hadîs, 1429), 276; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 83.
[9] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1307; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/452.
[10] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1691; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1306; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 996; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/456; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 81.
[11] Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1423), 169.
[12] Ebû 'Azb, Süleyman Abdullah, "et-Tahyîl beyne'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-'ahdî'l-kadîm (muvâzene nakdiyye belâgiyye)", *Câmi'atü'l-Halîl li'l-buhûs* 2/1 (2005 1426), 58.
[13] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1692; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1305; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 996; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/50.
[14] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1304; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 996.
[15] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1692; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1305; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 996; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/50.
[16] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1305.

şimşeğin ardından yağmur beklenildiğinde kullanılır.[17] أخالتْ فهي مُخيلةٌ gökyüzünün yağmurlu olduğuna işarettir. Bizzat bulut kastedildiğinde هذه مَخيلةٌ denir.[18]

Arap atasözü olarak kullanılan من يسْمَعْ يَخَلْ ifadesi[19] "Kim insanların ne yaptığına kulak verirse, onların ayıplarını araştırırsa olur olmaz şeyler hayal edip onlara karşı hoşnutsuzluk duyar." anlamına gelmektedir.[20] خَيَّل عليه "karışık hale getirdi",[21] أخالَ الشيءُ "karışık oldu" manasındadır.[22] شيءٌ مُخَيِّلٌ problemli durumdur.[23] İbn Manzûr (ö. 711/1311) insana karışık gelen her şeyin مُخيل olduğunu söylemektedir.[24] خَيَّلتُ للناقة وأخْيَلْت "Kurt korkup yaklaşmasın diye deve yavrusunun yanına korkuluk koydum." demektir.[25] خُيِّلَ إليه كذا "ona böyle gösterildi" yani onun için tahyîl ve vehimdir.[26] يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى "*Yapılan sihir sebebiyle onlara koşuyor gibi gösterildi/benzetildi*"[27] ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.[28] تَخَيّلَ الشيءُ له cümlesi bir şey "ona göründü, öyle zannetti" manasındadır.[29] تَخَيّل "öyle görünmek, öyle olduğunu düşünmek" anlamındadır. Mesela تَخَيَّلتُ على الرجل cümlesi birinin iyi olduğunu düşündüğünüzde, onu tercih ettiğinizde kullanılır.[30] خَيَّلْت على الرجل sözü "O adamı suçladım." demektir.[31] Bu kullanım da "öyle zannetim", öyle olduğunu düşündüm, bana öyle geldi anlamındadır.

2.2. Istılah Manası

Tahyîlin ilk olarak Eflatun (m.ö. 427-347) ve Aristo (m.ö. 384-322) başta olmak üzere Yunan felsefecilerinde kullanıldığı söylenebilir. Tahyîlin konusu şiir, güzel sanatlar ve heykeldi.[32] Eflatun, varlığın hakikatını taklit ve hayal yoluyla açıklamıştır, hatta görünür âlemi bütünüyle ideler âleminin bir yansıması olarak değerlendirmiştir.[33]

Tahayyül zihinde bir tür harekettir, somut alemdeki harekete denk gelir.[34] Tahyîl açıkça ve hisle bilinmeyeni gözün gördüğüne çıkarmaktır.[35] Araplar cahiliyye ve sonrasında tahyîl ve tevehhümü öğrenmişlerdir. Özellikle tek başlarına kaldıklarında cinleri ve seslerini, hayaletlerini, görünümlerinin değişmesini ve sayılarının artmasını hayal etmişlerdir. Şiirlerinde ve ahbâru'l-'Arab'ta bunların çokça örneğini görmek mümkündür.[36] Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın (ö. 609 [?]) beytini bir örnek olarak zikredebiliriz. تَسمعُ، لِلجِن، عازفِين بها تضْبحُ، من رَهْبةٍ، ثَعالبُها "Oradaki tilkiler cinlerin seslerini/mırıldanmalarını

[17] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1693.
[18] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1304; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/450.
[19] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1692; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1304; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/449.
[20] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1304.
[21] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1304.
[22] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1692; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 220; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1304; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/460.
[23] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1304; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/461.
[24] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1307.
[25] İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 276; Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1692; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1307; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 996; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/456.
[26] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1693; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1307; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/450.
[27] Tâhâ 20/66.
[28] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1693; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/450.
[29] İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13/1306; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 996.
[30] Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1693.
[31] İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 277; Cevherî, *es-Sıhâh*, 4/1693; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 220; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 28/450.
[32] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 85.
[33] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 85; Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 86.
[34] Nasr, Âtıf Cûde, *el-Hayâl mefhûmâtuhu ve vezâifuhu* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1984), 34.
[35] Ebû 'Azb, Süleyman Abdullah, "et-Tahyîl beyne'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-'ahdî'l-kadîm", 64.
[36] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 85.

işitiyor, bu seslerin korkusundan uluyorlar."[37] Arap belâgat âlimlerinin mesel, emsal getirmeleri; hayalî olanı gerçek, vehmî olanı müteyakken (kat'i olarak bilinen), gaip olanı görünür gibi gösterme aracıdır.[38]

Tahyîl, Abdulkâhir Cürcânî'ye kadar manası ve medlûlü itibariyle açık değildi ve belâgî ıstılah olarak yerleşmemişti.[39] Cürcânî kelamı aklî ve hayalî (التخييلي) olarak ikiye ayırır.[40] O, hayal ürünü olan kavramları *et-ta'lîl* (التعليل), *et-tahyîl* (التخييل), *el-ma'nâ't-tahyîlî* (المعنى التخييلي) *et-ta'lîlü't-tahyîlî* (التعْلِيلُ التخييليُ) *et-tahyîl me'a't-ta'lîl* (التخييل مع التعليل) gibi terimlerle isimlendirmiştir.[41] Aklî kısımda hadisler, sahabe ve selefi salihinin sözleri ile Arap meselleri başta gelir.[42] Hayali olanın ise ispatı ya da nefyi ile ilgili "bu doğrudur" tespitinde bulunmak imkân dışıdır.[43] Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) şu sözü de verdiği örnekler arasında yer almaktadır:

لا تُنْكِرِي عطلَ الكريمِ منَ الغِنِي فالسَّيْلُ حربٌ للمكانِ العالي

Cömert insanın zengin olmamasını yadırgama

Çünkü sel suyu dağların zirvelerinde -ki en yüksek yerdir- durmaz.

Şiirde verilmek istenen mesaj okuyucuya hayal ettirilmiştir.[44] Bu yönüyle *teşbih-i zımnî* ile de benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Cürcânî, bir aldatma türü, hakkı değiştirme olduğu gerekçesiyle hayalî olanın doğru söz olarak nitelendirilemeyeceğini belirtip[45] istiarenin tahyîl altında gerçekleşemeyeceğini savunur.[46] İstiare ile tahyîl arasında keskin bir ayrıma giderek eşyanın tahayyülüne, gerçekliği olmayan vehmî surete dayanan istiare-i tahyîliyyeyi reddeder.[47] Cürcânî'ye göre tahyîl aslen olmayan bir şeyin iddiasıdır, ona ulaşma imkânı yoktur, söylenen söz kandırmacadır, insana görmediğini gösterir. İstiare ise böyle değildir, hazfedilen söz gibidir ki aslına dönüldüğünde kimin söylediği tespit edilir, bu iddianın sahih aklî bir aslı vardır.[48] Bu gerekçelerle Cürcanî Kur'an'da tahyîl bulunduğu iddiasını kabul etmemiştir.[49] Böyle net çizgilerle tahyîli reddederek onun Kur'an'da bulunmasını benimsememesinin sebebi Kur'an'ı şüphe, töhmet ve yalandan uzak tutmak istemesidir. Şiirin insan ürünü olduğu gerekçesiyle şiirde bulunan tahyîlin tahayyül ve mecazlarının Kur'an'da yer almasını uygun görmemiştir. Bu anlayışla Cürcânî meseleyi itikadi ve ahlaki asıllara dayandırmıştır. Cürcânî Kur'an'ı ve Kur'an'da yer alan istiareleri tahyîl mefhumu ve manalarından uzak tutmak istemişse de tahyîlin şiirdeki mevcudiyetinde bir problem görmemiş, tahyîli beyan edip açıklamış, hakîkî anlam ile tahyîli anlam arasındaki farkı ortaya koymuştur. Akabinde tahyîli hikmetli kurallar, akıl, mantık ve doğru telifle sınırlayıp zaptetmiştir.[50] Abdulkâhir Cürcânî'ye ait ve *Delâ'ilü'l-i'câz* ve *Esrârü'l-belâga* adlı eserleri *Nihâyetü'l-'îcâz fî dirâyeti'l-'icâz* ismiyle ihtisar eden Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ise tahyîle "*et-teşbih el-mütehayyel*" (التشبيه المتخيل) başlığı altında yer vermiş, ومسنونةٌ زرقٌ كأنيابِ أغوالٍ *canavarın dişleri gibi keskin olan*

[37] Şıntemrî, A'lem, *Şi'rü Züheyr b. Ebî Sülmâ*, thk. Fahreddin, Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1400), 213; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 85.

[38] Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995), 1/80; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 80.

[39] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 89.

[40] 'Abdulkâhir Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, ed. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991), 263; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 89.

[41] Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 263-350; İsmail Durmuş, "Hüsn-i Ta'lîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/32.

[42] Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 263.

[43] Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 267.

[44] Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 367.

[45] Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 263; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 89.

[46] Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 273.

[47] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 90.

[48] Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 275; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 90.

[49] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 80.

[50] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 91.

mızraklar şiiri ile طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ "*Tomurcukları şeytan başları gibidir.*"[51] ayetini örnek olarak getirmiştir.[52] Râzî hissiyi ma'kûlun (aklî/soyut) aslı yapmıştır. Ona göre tahyîl, bulunup bulunmama açısından hissiyle irtibatlıdır. Soyutun, somutun aslı kabul edilmesini reddeder; çünkü bu, hakikatın değiştirilmesidir.[53]

Lügat, belâgat ve tefsir alimlerine göre tahyîl, zihnî bir ameliyye olması sebebiyle felsefe ve psikoloji ilimleri içerisinde doğmuştur. Bu terim felsefe ve psikolojinin mana ve delâletinden belâgata geçmiş, belâgatta istikrara kavuşup sanat haline gelmiş, *teşbih* ve istiarede temsil edilmiştir.[54] Belâgat içerisinde teşbih, istiare, *tahyîlî teşbih*, *temsîlî teşbih*, istiare-i tahyîliyye ya da sadece tahyîl isimleriyle kullanılmıştır.[55] Her ne kadar suretini meydana getiren maddeler mevcut olsa bile tahyîl terimi kullanıldığında *müşebbeh bih*, *vech-i şebeh* ya da istiare vehmî, hayalî olur, duyu organlarıyla algılanan bir gerçekliği bulunmaz.[56] Sekkâkî (ö. 626/1229) tahyîle, istiarenin dışında *garip teşbih* (التشبيه الغريب) başlığı altında da yer vermiştir. Müşebbeh bih ومسنونةٌ زرقٌ كأنيابِ أغوالِ *canavarın dişleri gibi keskin olan mızraklar* örneğindeki gibi vehmî bir şey olduğundan zihne nadir gelir. Ya da müşebbeh bih terkip halinde bulunur:

وكأنّ مُحْمرّ الشقيق إذا تصوّبَ أو تصعّدَ أعلامُ ياقوتٍ نُشِرنَ على رِماح مِن زبرجد

Aşağı eğilse de yukarı doğrulsa da gelinciğin kırmızılığı sanki,

Zümrütten mızraklara asılmış yakut bayraklar gibi dalgalanıyor.[57]

Burada müşebbeh bih olan "zümrütten mızraklara asılmış yakut bayraklar" sözü terkip halindedir.

Tahyîlin *teşbih-i temsille* de bağlantısı vardır. Vech-i şebeh hayalî, vehmî ve birkaç unsurdan oluşuyorsa teşbih temsil adını alır, yani teşbih-i temsilî olur.[58]

اصبرْ على مضَض الحسود فإنَّ صبْرك قاتلُه فالنارُ تأكلُ نفسَها ... إن لم تجدْ ما تأْكلُه

Kıskanç insanın haset etmesine sabret, şunu iyi bil ki senin sabretmen onu öldürür (bitirir)

Çünkü ateş, yiyecek bir şey bulamazsa kendisini yer (sonunda bitirir, söndürür)

Önem verilmeyen hasetçi kimseyle tartışmanın, odunu elde edemeyen (ona ulaşamayan), dolayısıyla hızla yok olmaya giden ateşe teşbih edilmesi vehimden başka bir şey değildir. Hasetçi kimse tartışmak istemesine rağmen onunla diyaloğa girilmediğinde vehimlerde bulunur. Görüldüğü gibi teşbih birkaç unsurdan meydana gelmektedir.[59]

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

"Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakıverir." [60]

---

[51] es-Sâffât 37/65.

[52] Muhammed Fahrüddin Ziyâüddin Ömer Râzî, *Nihâyetü'l-'îcâz fî dirâyeti'l-'icâz*, thk. Bekrî Şeyh Emin (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1985), 193; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 91.

[53] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 91.

[54] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 80,91.

[55] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 91.

[56] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 92.

[57] Ebû Ya'kûb Siracüddîn Yusuf b. Ebi Bekr Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zerzur (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407), 352; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 92.

[58] Nusrettin Bolelli, *Belâgat: Beyân-Me'anî-Bedî' İlimleri: Arap Edebiyatı* (İstanbul: İFAV: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 56.

[59] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 347; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 92,93.

[60] el-Bakara 2/17.

Ayette temsîlî teşbîh vardır çünkü münafıkların benzetildiği vech-i şebeh vehmî ve çok sayıda unsurdan alınmıştır.[61] Temsîlî teşbihte vech-i şebehin hayali unsurdan oluşması gerektiği genel kabul görmüş bir husus değildir. Dolayısıyla tahyîlin teşbih-i temsille değerlendirilmesi yaygın değildir.[62] Tahyîl terimi daha çok teşbih-i hayali, teşbih-i vehmî, teşbih-i tahyîli ve istiare-i tahyîliyede yoğunlaşmıştır. Bunların hepsinde gerçekte var olmayan ve duyularla hakikati algılanamayan hayalî anlam ve imgeler üzerine kuruludur."[63] Müşebbeh bihin varlığı eğer طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ "*tomurcukları şeytan başları gibidir*."[64] örneğindeki gibi somut olarak değil de insanın hafsalasında, içinde, hayal gücünde bulunuyorsa, gerçekte bir mevcudiyeti yoksa bu durumda *teşbih tahyîli* (تشبيه تخييلي) olur.[65]

Birisi Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'ya (ö. 209/824 [?]) bu ayetteki "şeytan başları" benzetmesiyle ilgili "benim bildiğim tehdit, benzeri bilinenle olur, burada öyle değil" deyince Ebû Ubeyde Allah Araplar nasıl konuşmuşsa öyle hitab eder diye cevap vermiş, İmru'ü'l-Kays'ın (ö. 540 dolayları) şu şiirini örnek getirmiştir.

أيقتلني والمشْرَفِيُّ مُضاجِعِي ومسنونةٌ زرقٌ كأنيابِ أغوالِ

Kılıçlar/nöbetçiler yakınımdayken ve canavarın dişleri gibi keskin olan mızraklarım varken beni nasıl öldürür.

Araplar canavarı görmemişler fakat canavar onlar için korkutucu olunca onunla korkutulmuşlardır. Ebû Ubeyde'nin *Mecâzül Kur'ân*'ı bu ve benzeri sorular için yazdığı söylenir.[66] Neticede tahyîl kullanımın Arap kelamında olduğu şüphesizdir.

3. İstiare-i Tahyîliyye

İnsanın parçaları bir araya getirme ve birleşikleri ayırma kuvveti vardır. Bu güç akıl tarafından kullanılırsa "müfekkire" (مُفَكِّرة), vehim (kuruntu) tarafından kullanılırsa "mütehayyile" (مُتَخَيِّلَة) adını alır. Bu vehim istiarede müstear leh için gerçekleşirse *istiare-i tahyîliyye* olur.[67] İstiare-i tahyîliyyenin manası ne hissen ne de aklen gerçekleşir, sadece vehmî bir surettir.[68] Bu kavramın farklı isimlendirildiğini de görmekteyiz. Nitekim Alevî (ö. 749/1348) *istiare-i hayaliyye* (الاستعارة الخيالية) ve *istiare-i vehmiyye* (الاستعارة الوهمية) olarak isimlendirmiştir.[69]

3.1. İstiare-i Tahyîliyye Üçüncü Bir İstiare Türü müdür ?

İstiarenin Sekkâkî'den itibaren musarrraha ve mekniyye olarak ikiye ayrılması genel kabul görmüştür. Müşebbeh bih zikredilirse musarraha, *müşebbeh* zikredilirse meknîyye olarak değerlendirilmiştir.[70] Bir istiarenin meydana gelebilmesi için müşebbehin zikredilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Müşebbeh bih ise açıkça zikredilmişse tasrihiyye, açıkça zikredilmemiş de ona özelliklerinden birisiyle işaret edilmişse mekniyyedir.[71] Bazı tasniflerde tasrihiyye ile mekniyyeye ilaveten tahyîliyyeye de yer verilmiştir. Mesela

[61] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 347; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 93.
[62] Fazl Hasan ʿAbbâs, *el-Belâga fünûnuha ve efnânuha: 'İlmü'l-beyân ve'l-bedî'* (b.y.: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2005), 59.
[63] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 93.
[64] es-Sâffât 37/65.
[65] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/45; Muhammed Huseyn Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî ve eseruha fi dirâsâti'l-belâgiyye* (Kahire: Dâru't-tezâmün, 1988), 474; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 95.
[66] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 86.
[67] Muhammedî Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga* (Müessesetü'l-belâg, 1429), 4/211.
[68] Hatîb Kazvînî, *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1430), 81.
[69] Yahyâ b. Alî b. İbrahim 'Alevî, *et-Tırâz li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâ'iki'l-'i'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1423), 1/120; 'Akkâvî, İn'âm Fevvâl, *el-Mu'cemü'l-mufassal fi 'ulûmi'l-belâgati'l-'Arabiyye el-bedi' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*, ed. Ahmed, Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1427), 99.
[70] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 373.
[71] Farklı bir istiare ile istiare-i mekniyye tanımı için bk. Sedat Sağdıç, "Farklı Bir İstiare-i Mekniyye Tanımı Denemesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2022), 165, 172,173.

modern dönem belâgat âlimlerinden *Cevahirü'l-belaga* isimli eserin sahibi Ahmed Hâşimî (1878-1943) mekniyyenin karinesini dikkate alarak mekniyyenin bulunduğu yerde mutlaka tahyîliyye de bulunacağını ifade etmiştir. Bir karineden söz edildiğinde orada bir istiare vardır/olmalıdır düşüncesinden hareketle istiare taksiminde tasrihiyye ile mekniyyenin yanına tahyîliyyeyi de ilave etmiştir.[72] Bu tespit isabetli değildir; zira istiare-i tahyîliyye, mekniyye ve tasrihiyyenin değil tahkikiyyenin kasîmidir; çünkü müstear lehin haricen ya da aklen bir varlığı bulunur ya da bulunmaz. Eğer varsa tahkikiyye, yoksa tahyîliyye olur.[73] Tahyîliyyeyi musarraha ve mekniyyenin kasîmi kabul etmek ancak kadim belâgatçıların onu daima mekniyye ile birlikte ele almış olmaları dikkate alınırsa uygun olur.[74]

3.2. İstiare-i Mekniyye'nin Karinesi Olarak Tahyîliyye

Müşebbeh bihe ait olan bir özelliğin müşebbeh için isbâtı/getirilmesi istiare-i tahyîliyye olarak isimlendirilir.[75] İstiare-i mekniyyenin lâzımı (onunla ilgili, onu hatırlatan unsur) olan bu isbât tahyîl olarak da isimlendirilir.[76] Tabi ki buradaki istiare ıstılahi anlamda değildir.[77] Bir istiare olmadığı halde mahzuf müşebbeh bihe ait lâzım, mezkur müşebbeh için aktarıldığından (ödünç alındığından) istiare kabul edilmiştir. O isbâtın varlığı, müşebbeh bih ile aynı olduğu iddiasıyla müşebbeh için hayal edildiğinden yani istiarede bu hadise gerçek değil hayali olduğu için, "tahyîliyye" olarak isimlendirilmiştir.[78] Bu durumda mecaz sadece nisbettedir.[79] Belâgat alimleri yaygın olarak şu örneği getirmektedir: إذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع *ölüm pençelerini geçirdiğinde hiçbir muskanın fayda vermediğini görürsün*. Bu şiirde mesela pençelerin ölüme isnadı (isbâtı) istiare-i tahyîliyyedir.[80] Ölüm yırtıcı hayvana (kuşa) benzetilmekte, neredeyse onun gibi yırtıcı hayvan olarak değerlendirilmekte, ölüm için yırtıcı hayvandaki gibi bir suret/pençe hayal edilmektedir. Sonra bu, hayal edildiği için (hayalimizin icad ettiği) "tahyîliye" olarak isimlendirilmektedir. Ölüme izafesi de istiaredeki karine-i maniadır.[81] Burada kastedilen genel olarak herhangi lâzım değil, özel bir lâzımdır. Mesela konuşamamak da yırtıcı hayvanın bir özelliğidir, fakat bu kastedilmemiş vech-i şebehin kıvam bulacağı özel bir lâzım (pençeler) kastedilmiştir.[82] Belâgat alimleri müşebbeh bih hazfedildiği için mekniyye, müşebbeh bihe ait bir unsur müşebbeh için getirildiği için tahyîliyye olarak adlandırmaktadır.[83] Hemen ifade edelim ki bu ve istiare-i mekniyye için getirilen benzeri örnekler bize göre belâgat kaynaklarında bir başlık olarak kendine yer bulamayan *teşbih-i meknî*'dir.[84] Dolayısıyla teşbih-i meknî'de gerçekleşen bu isbâtın *terşîh*[85] (الترشيح) olarak

---

[72] Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, thk. Süleyman Salih (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1434), 279.

[73] Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/215; Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî, *Rıhletü'l-hac ilâ beytillâhi'l-harâm*, ed. Ebû Zeyd, Bekr b. Abdullah (Mekke: Dâru 'Alemi'l-Fevâid, 1426), 210.

[74] Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî, *Rıhletü'l-hac*, 210.

[75] Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009), 25; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/176,177; Ahmed Mustafa Merâgî, *'Ulûmu'l-belâga: el-Beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1414), 271; 'Abduh Abdulazîz Kalkîle, *el-Belâgatü'l-Istılâhiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1412), 65.

[76] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 278, 286.

[77] 'Isâmüddîn İbrahim b. Ömer ʾİsferâyînî, *Şerhü'l-'Isâm 'alâ metni's- Semerkandiye fi 'ilmi'l-beyân*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010), 281.

[78] ʾİsferâyînî, *Şerhü'l-'Isâm*, 281; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/177; Kalkîle, *el-Belâgatü'l-Istılâhiyye*, 65.

[79] ʾİsferâyînî, *Şerhü'l-'Isâm*, 281.

[80] Kalkîle, *el-Belâgatü'l-Istılâhiyye*, 65.

[81] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 485.

[82] Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/212.

[83] ʿAbbâs, *el-Belâga fünûnuha ve efnânuha*, 181.

[84] Taraflarından biri açıkça zikredilmez, teşbih gizli olursa teşbih-i beliğ "teşbih-i meknî" adını alır. Beliğ teşbihte müşebbeh kendisine doğrudan delâlet eden lafızla zikredilir. Teşbih-i meknî'ye örnek sadedinde istiare-i mekniyye için yaygın olarak getirilen إذا المنيةُ أنشبتْ أظفارها ألفيتَ كلَّ تميمةٍ لا تنفعُ "Ölüm pençelerini geçirdiğinde hiçbir muskanın fayda vermediğini görürsün." şiiri zikredilebilir. Zira bu misalin aslı المنيّةُ سَبُعٌ يُنشبُ أظفاره فإذا أقبلتِ المنيّةُ لم تنفعْ التمائمُ "Ölüm pençelerini geçiren yırtıcı hayvandır (gibidir). Eğer ölüm gelirse muskalar kâr etmez." şeklindedir. سَبُعٌ olan müşebbeh bih kendi lafzıyla zikredilmemiş, hazfedilmiş, onunla ilgili saldırma unsurunun söylenmesiyle (ينشبُ أظفاره) yetinilmiştir. bk. Sağdıç, "Farklı Bir İstiare-i Mekniyye Tanımı Denemesi", 172.

isimlendirilmesi daha uygundur. Terşîh ileriki satırlarda açıklayacağımız gibi sadece istiare için değil istiare dışındaki bazı sanatlar için de söz konusudur. İstiare-i mekniyye için وقفَ صاحبُ الزئير على المِنْبَرِ "Kükreyen, minbere çıktı." cümlesini örnek olarak zikredebiliriz. Cesur kişi aslana benzetilmiş, müşebbeh bih olan aslan zikredilmemiş, ona ait bir özellik (الزئير) müşebbeh için kullanılmıştır. Bu özellik "tahyîliyye" olmaktadır.[86]

3.3. Tahyîliyye-Mekniyye Birlikteliği

Sekkâkî müşebbeh bihe ait bir unsurun müşebbeh için getirilmesinin (isbât) tahyîliyye olduğunu, mekniyyenin tahyîliyyeden ayrılmayacağını, mekniyyenin bulunduğu yerde bir de istiare-i tahyîliyye olacağını belirtmiştir.[87] Ona göre, bu sebeple bütün istiare-i mekniyyeler ayrıca istiare-i tahyîliyye içermelidir.[88] Tahyîliyyenin ise mekniyye gerektirmediği görüşündedir.[89] Bu, Sekkâki'nin وقد ظهر أن الاستعارة بالكناية لا تنفك عن الاستعارة التخييلية *Açıkça ortaya çıkmıştır ki istiare-i mekniyye, istiare-i tahyîliyyeden ayrılmaz* sözü ve tahyîlin kastedilmesinin kesin olduğu istiare başlığı altında verdiği örnekteki أظفار lafzıyla ilgili "vehmî suretin hakîkî surete benzetilmesi tahyîliyye olarak isimlendirilir" şeklindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır.[90] Burada (sadece أظفار lafzı üzerinde gerçekleşen istiarede) mekniye söz konusu değildir, tasrihiyye vardır.[91] Kazvînî ve diğer selef ulemaya göre ikisi birbirinden ayrılamaz. Bir başka ifadeyle bunlar mütekellimin (konuşan, sözü söyleyen) birbirinden ayrılmaz iki fiilidir (eylem). Tahyîliyyenin mekniyyeye, mekniyyenin de tahyîliyyeye karine olması gerektiği görüşündedirler.[92] Tahyîliyye mekniyyenin lâzımıdır, istiare-i mekniyye tahyîliyyeden ayrılmaz.[93] Kazvînî mekniyesiz tahyîliyye bulunma ihtimalini oldukça düşük görmekte, bunun Arap dilinde yer almadığı tespitini yapmaktadır.[94] Mekniyyenin tahyîliyyesiz gerçekleşmeyeceğinde bir ittifak vardır.[95]

3.4. İstiare-i Tasrihiyye Bağlamında Tahyîliyye

Bir de tasrihiyye bağlamında zikredilen tahyîliyye vardır. Onu da şöyle açıklamak mümkündür: Eğer zikredilmeyen müşebbehe/müstear lehe işaret edilebiliyorsa ya da aklen bir gerçekliği varsa yani hissî olsun aklî olsun hakîkî ise bu tür istiare *tahkikiyye*, sadece hayal olursa bu da "tahyîliyye" adını alır.[96] Mesela رأيت أسدا في الصف "Sınıfta bir aslan gördüm." örneğinde müstear leh cesur adam hissen bilinir, dış varlıkta gerçekliği vardır, gözle görülür.[97] Bir başka örnek olarak اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ "*Bizi doğru yola ilet*."[98] ayetini zikredebiliriz. Buradaki istiarede müstear leh/müşebbeh zikredilmeyen (الدين الحق) hak dindir. Bunun aklî bir gerçekliği vardır, bu iki durumda istiare, "tahkikiyye" adını alır.[99] Gerçekliğinin

---

[85] Terşîh: Bir istiarede, müstear minhe/müşebbeh bih ait bir niteliktir. 'Abdurrahmân Hasan Habenneke Meydânî, *el-Belâgatü'l'Arabiyye ʾüsüsühâ ve ʿulûmuhâ ve fününühâ ve suverun min tatbîkâtihâ bi-heykelin cedîdin min tarîfin ve telîdin*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1434/2013), 2/ 252. Terşîh genelde istiare ile ilgili kabul edilmesine rağmen istiare dışındaki sanatlar için de kullanılır. Teşbîh (belîğ/meknî) kabul ettiğimiz örnekte zikredilmeyen سَبُعٌ kelimesine ait bir hususiyettir.

[86] Sağdıç, "Farklı Bir İstiare-i Mekniyye Tanımı Denemesi", 172.

[87] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 378,379; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/178,213,231.

[88] ʿAbbâs, *el-Belâga fünûnuha ve efnânuha*; ʿAbbâs, *el-Belâga fünûnuha ve efnânuha*, 181.

[89] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 378,379; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/178,213,231.

[90] Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî*, 4/504; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/231,232. Düsûkî ve Bamyânî, Sekkâkî'nin bu ifadelerinden hareketle onun tahyiliyyenin mekniyyesiz bulunabileceğini açıkça belirttiğini ifade etmiştir. (وقد صرّح فيما قبل ذلك بأن التخييلية توجد بدون المكنية) Sekkâkî'nin ifadeleri için bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 376, 377.

[91] Buna istiare-i tasrihiyye bağlamında tahyiliyye başlığı altında tekrar temas edeceğiz.

[92] Sa'düddin Teftâzânî, *Muhtasaru's-Saʿd: Şerhü telhîsi kitâbi miftâhi'l-ʿulûm*, thk. Abdülhamid Hendavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1431), 357; Kalkîle, *el-Belâgatü'l-Istılâhiyye*, 66; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 279.

[93] Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/211.

[94] Teftâzânî, *Muhtasaru's-Saʿd*, 365; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/214.

[95] Her ne kadar Bamyânî gibi bazı âlimler Zemahşerî'nin tahyîliyyesiz mekniyyeye cevaz verdiğini iddia etse de tefsiri üzerinden bu bilgiyi doğrulayamadığımızdan *Keşşâf* sahibini de ittifaka dâhil ettik. İddia için bk. Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/214.

[96] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 280; ʿAbbâs, *el-Belâga fünûnuha ve efnânuha*, 185.

[97] Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/121.

[98] el-Fâtiha 1/6.

[99] Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/121; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 279,280.

akılla bilinmesi müstear lehin sadece zihinde bulunması değildir. Çünkü bu kadarı tahyîliyyede de vardır.[100]

Şiirdeki (...إذا المنية أنشبت أظفارها) müstear leh/müşebbeh olan, zikredilmeyen الأظفار'ın bir gerçekliği yoktur, vehmidir, hayalidir. Önce tıpkı gerçek tırnaklar gibi tırnak sureti zihne getirilmiş (hayal edilmiş), sonra bu hayali tırnak gerçek tırnağa benzetilmiştir. Hayali tırnağın gerçek tırnağa izafesi karinedir.[101] Müşebbeh hazfedilip müşebbeh bih zikredildiği için burada "tasrihiyye" vardır. Tırnaklar asli anlamdan hayali manaya nakledildiği için de "tahyîliyye" ismini almıştır.[102] Gerçek tırnak (müşebbeh bih) vehmî olan (müşebbeh) için kullanılmıştır.[103] Bu tırnakların hayali oluşu ölüm için kullanıldığındadır. Yoksa pençeler yırtıcı hayvanda hakîkîdir. Burada ölümdeki pençe, yırtıcı hayvandaki pençeye benzetilmiş olmaktadır. Bu sebeple Sekkakî tahyîliyyeyi aynı zamanda musarraha saymıştır. Yani mecaz-ı lügavidir.[104] Kazvinî'nin de işaret ettiği gibi Sekkâkî'in hayali suretin hakîkî surete benzetilmesini, hakîkî suretin isminin hayali için istiare edilmesi yorumu çok külfetlidir, zorlamadır.[105] Çünkü önce hayali suret takdir edilmekte, sonra bunu gerçeğine benzetilmekte, sonra gerçeği için konulmuş olan lafız hayalî için istiare edilmektedir.[106]

3.5. Tahyîliyye ile Terşihin Farkları

Genel olarak hem "tahyîliyye" hem "terşîh" müşebbeh bihe ait bir hususun müşebbeh için isbâtıdır.[107] Tahyîliyye istiarenin gerçekleşmesi için zorunlu bir ameliyyedir, terşîh ise tamamlayıcı bir unsur olarak mübalağa için getirilir.[108] Her ne kadar tahyîl ve terşîhin her ikisi de müşebbeh bih ile ilgili hususiyet olsa da tahyîl meknîde, terşîh ise meknî dışındakilerde de olur.[109] Terşîh istiare için (tasrihiyye) söz konusu olabileceği gibi teşbih ve mecaz-ı mürselde de olur. Neticede terşîh tasrihiyyeye özgü değildir; teşbih, *mecaz-ı mürsel*, *mecaz-ı aklî* ve mekniyye için de olabilir.[110] Müşebbeh bihin mülaimlerinden musarrahanın karinesine ek olarak gelen terşîh olarak isimlendirildiği gibi mekniyyenin karinesine ilaveten gelen unsur da terşîh olarak isimlendirilir.[111] "Karinenin istiare ile bağlantısı vardır." ifadesi durumunu tam olarak yansıtmaz, zira o olmadan istiare meydana gelmez.[112] Sekkâkî'ye göre tahyîliyye de kendisinde terşîh olmasının cevazı hususunda tahkikiyye gibidir.[113] Zira ona göre tahyîliyye de musarrahadır.[114] Selef ise tahyîliyyeyi mecaz-ı aklî kabul etmektedir. Bu sebeple tahyîliyyede terşîh olması mecaz-ı aklide olmasıdır. [115]

---

[100] Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/121.

[101] Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 485; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 279,280.

[102] Teftâzânî, *Muhtasaru's-Saʿd*, 364,365; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/230.

[103] Teftâzânî, *Muhtasaru's-Saʿd*, 365.

[104] ʾİsferâyînî, *Şerhü'l-'Isâm*, 309.

[105] Hatîb Kazvînî, *el-ʾÎzâh fî 'ulûmi'l-belâga: el-me'ânî ve'l -beyân ve'l-bedî'*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l Cîl, 1424), 179.

[106] Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/214.

[107] Teftâzânî, *Muhtasaru's-Saʿd*, 366; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/218.

[108] Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillah Tîbî, *et-Tibyân fi'l-beyân*, ed. Yâhyâ Murâd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1425), 105; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/182.

[109] Muhammed Ahmed b. Arafe Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî 'ala muhtasarı's-Sa'd*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 3/443.

[110] Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî*, 3/444; ʾİsferâyînî, *Şerhü'l-'Isâm*, 308,309; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/180,183.

[111] Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/182; ʾİsferâyînî, *Şerhü'l-'Isâm*, 302.

[112] ʾİsferâyînî, *Şerhü'l-'Isâm*, 303.

[113] ʾİsferâyînî, *Şerhü'l-'Isâm*, 303; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/184.

[114] Teftâzânî, *Muhtasaru's-Saʿd*, 364; ʾİsferâyînî, *Şerhü'l-'Isâm*, 309; Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî*, 3/486; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/312. Sekkâkî'ye göre tahyiliyyenin aynı zamanda tasrihiyye olması önceki satırlarda açıkladığımız gibi hayali pençelerin hakîkî pençelere benzetilmesi sebebiyledir.

[115] ʾİsferâyînî, *Şerhü'l-'Isâm*, 309. Selef âlimleri (الأظفار/tırnaklar) hakikî anlamda olduğunu, mecazın isnadda gerçekleştiği görüşündedir. Bu sebeple mecaz-ı aklî olarak değerlendirilir.

3.6. Hakikat ile Mecaz Arasında Tahyîliyye

Kazvînî istiare-i tahyîliyyenin lügavî mecaz değil, hakikat olduğunu ifade etmiştir.[116] Ona göre hem mekniyye içerisinde (المنية/ ölüm), hem tasrihiyye içerisinde gerçekleşen istiarede (الأظفار/tırnaklar) hakikî anlamdadır, mecaz ise isbâtta (isnadda) olur. Bir şeyin hakikatı olmayana ispatı söz konusudur, dolayısıyla mecaz-ı aklîye yakındır.[117]

Sekkâkî 'ye göre tahyîliyye mecazî lügavidir.[118] Çünkü müşebbeh bih zikredilir, müşebbeh kastedilir. Fakat bu müşebbehin hissî veya aklî değil vehmî olması gerekir.[119]

Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 888/1483) farklı bir zaviyeden yaklaşmıştır. Eğer zikredilen müşebbehin, müşebbeh bihin tabiiine benzeyen bir tabii yani onunla ilgili bir unsur yoksa bu durumda müşebbeh bihin tabisinin isbâtı (yerleştirilmesi) hakîkî anlamı üzerine kalır. Semerkandî'nin bu görüşünü örnekler üzerinden yansıtmanın isabetli olacağını düşünmekteyiz. إذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع şiirinde müşebbeh المنية'dir, bunun müşebbeh bihin (zikredilmeyen السبع) tabiine (الأظفار) benzeyen bir tabii yoktur. Dolayısıyla الأظفار lafzı hakîkî manasında kullanılır, bu lafzın ölüme isbâtı ise istiâre-i tahyîliyye olur. يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ "*Allah'a verdikleri sözü bozarlar.*"[120] örneğinde ise müşebbeh عهد kelimesidir, tabii vardır o da الابْطال'dır (iptal etmek). Bu الابطال lafzı müşebbeh bihin tabiiine (النَّقْض) benzer. النَّقْض lafzı tasrihiyye yoluyla الابْطال manasında istiâre edilmiştir. Bu durumda unsur (isbât) ilk örnekte hakîkî anlamda, ikincisinde mecazî manada kullanılmıştır.[121]

4. Kur'an'da Tahyîl

Gizli olanı açık hale getiren, gaip olanı görünür yapan temsil, tahyîl ve tasvir üslubu Kur'an'ın belâgî icaz noktalarından biri olmuştur.[122] Bu kavramlar Rummânî (ö. 384/994) ve Zemahşerî'yle (ö. 538/1144) Kur'an manalarına dâhil edilmiştir.[123] Aynı zamanda belâgat otoriterilerinden kabul edilen Zemahşerî edebî zaviyeden baktığı için tahyîli; teşbih-i tahyîl, istiare-i tahyîliyye temsil, tasvir gibi başlıklarda Kur'an'da rahatça savunmuştur.[124] Zira o tahyîli sanat açısından uzağı yakınlaştıran, soyut olanı aklileştiren olarak değerlendirmiştir.[125] Nitekim tahyîl metodunun önemi ile ilgili şu tespitte bulunmuştur:

> "Tahyîlin Allah'ın kitabında, diğer semavi kitaplar ve peygamberlerin sözlerindeki karışık noktaları izah sadedinde beyân ilminde en ince, en hoş, en faydalı ve en katkı sağlayıcı metodu olduğunu söyleyebiliriz. İnsanların çoğu beyân ilmindeki bu inceliklerden habersiz olduğu için yanlış anlayışlara meyledip hatalı yorumlar yapmıştır."[126]

Genelde tahyîl ve temsille zikredilen tasvir manayı açıklama metodudur. Her tasvir temsil, her tahyîl tasvir, her tevhim (vehim) tahyîldir.[127] Tahyîl metodu hakikat mecaza takılmadan kelamın özüne odaklanması hususunda okuyucuya alan açar.[128] Tahyîl lügat anlamı itibariyle benimsenmemesine

---

[116] Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî*, 3/560.
[117] Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/120; Kalkîle, *el-Belâgatü'l-Istılâhiyye*, 65,66.
[118] Teftâzânî, *Muhtasaru's-Sa'd*, 368; Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 4/230.
[119] Teftâzânî, *Muhtasaru's-Sa'd*, 368.
[120] el-Bakara 2/27.
[121] Düsûkî, *Hâşiyetü't-Düsûkî*, 3/447; İbrahim b. Muhammed b. Ahmed Bâcûrî, *Hâşiye 'alâ'r-Risâleti's-Semerkandiyye*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009), 180.
[122] Dâvud, Nedve, "Mustalahatü't-tasvîr ve't-temsîl ve't-tahyîl 'inde'z-Zemahşerî fî'l-keşşâf", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* 10/2 (2008), 166.
[123] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 100.
[124] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 101.
[125] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 102.
[126] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/138.
[127] Suheyb Emîn Nadîr, "et-Temsîl ve't-tahyîl ke âliyâtin li't-te'vil 'inde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi'l-Keşşâf: dirase li'l-menheci't-te'vîlî", *Mecelle camiati't-Tikrit li'l-ulum* 19/5 (2012), 312.
[128] Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 525.

rağmen tefsirlerde kendine yer bulabilmiştir. Kabul edilmemesi kelimenin bıraktığı olumsuz tesir sebebiyledir. Belagî bir ıstılah olarak kullanılması herhangi bir kusur sayılmaz, tam aksine bir alternatiftir çünkü belâgatın en hoş konularındandır.[129] Bu yönüyle tahyîlin nassı yüzeysel okumaktan kurtarma gibi bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Müfessirler genelde tahayyülün bir vehim, bir hayal olduğunu, bunun bir gerçekliği bulunmaya aldatmaca olduğunun altını çizmişlerdir.[130] Bu olumsuz yaklaşımlarınında Tâhâ Suresinin 66. ayetinde geçen يُخَيَّل fiilinin etkisi olmuştur. قَالَ بَلْ اَلْقُوا فَاِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى "*Hayır, siz atın, dedi. Bir de baktı ki, büyüleri sayesinde ipleri ve sopaları, kendisine gerçekten koşuyor gibi görünüyor*." Ayette ifade edilen sihrin aldatması sihir yapılan kimseye hakikat olarak tahayyüldür. Yani sihre maruz kalan onu gerçek zanneder. Sihirbaz sihirle, sihir de tahyîlle aldatır.[131] قَالَ اَلْقُوا فَلَمَّا اَلْقَوْا سَحَرُوا اَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآؤُ بِسِحْرٍ عظيم "*(Mûsâ), Siz atın" dedi. Bunun üzerine onlar (ellerindekini) atınca insanların gözlerini büyülediler ve onlara korku saldılar. Büyük bir sihir yaptılar*. [132] Ayetteki سَحَرُوا fiili acaip şeyler hayallerine getirdiler, gerçekte durum onların hayal ettiklerine uygun değildir anlamındadır.[133] Bu ayetteki aldatma, tahyîl yoluyla oluşturduklarını/meydana getirdiklerini insanlara gösterme şeklinde gerçekleşmiştir.[134] Zemahşerî, ayet bağlamında hile yaparak aldatmak suretiyle oradakilere öyle gösterdiler yorumunu yapmakta, bunun Tâhâ 66'daki gibi olduğunu söylemektedir. Zemahşerî bu olumsuz yorumları خيّلوا fiilinin lügat anlamından hareketle yapmaktadır.[135] فَاَلْقٰى مُوسٰى عَصَاهُ فَاِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ "*Musa asasını bıraktı (orada olanlar) bir de ne görsünler asa onların uydurduklarını yutuyor.*"[136] İplerini, sopalarını aldatmaca ile oradakilere koşan yılan olarak hayal ettiriyorlar. Yani işin gerçeğini değiştiriyorlar, sahtekarlık yapıyorlar manasına gelir.[137] Bu ayet tefsirinde de Zemahşerî'nin kullandığı فيُخَيِّلون fiili bir belâgat sanatı olarak tahyîli olumsuzladığına işaret etmez. Fiil, onlara olmayan bir şeyi olmuş gibi gösterdiler anlamındadır. Ayete baktığımızda önce tahayyülün sonra tahyîlin gerçekleştiğini görmekteyiz.[138] Tahyîlin Kur'an'da farazî durumlara benzetme, hakîkî manalar üzerine varsayım gibi farklı kullanımları da olduğunu söyleyebiliriz.[139]

4.1. Farazî/ Temsil-i Tahyîlî (التمثيل التخييلي)

Tahyîl, temsilin yani temsili tahyîlin unsuru olabilir. Tahyîlin bir bakıma özel bir temsil türü olduğunu söyleyebiliriz. Eğer benzetilen, Arapların "yağa nereye gidiyorsun denilse eğri yerleri düzeltmeye diye cevap verirdi" sözünde olduğu gibi bütün ögeleriyle farazî olursa bu durumda temsil-i tahyîl (التمثيل التخييلي) olur, değilse, istiare-i temsiliyye kabul edilir.[140] Temsil-i tahyîli, *istiare-i tahyîliyye* olarak isimlendirmek de mümkündür. Bu, istiare-i mekniyyenin karinesi olarak gelen ve istiare-i tasrihiyye içerisinde gerçekleşen istiare-i tahyîliyyelere ilaveten üçüncü bir istiare-i tahyîliyye türü kabul edilebilir.

---

[129] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 85.
[130] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 82.
[131] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân: tefsîrü't-Taberî* (Beyrut-'Ammân: Dâru İbn Hazm-Dâru'l-A'lâm, 1423), 18/337; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 83.
[132] el- A'râf 7/116.
[133] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 83.
[134] Taberî, *Tefsîrü't-Taberî*, 13/27; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 84.
[135] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/135.
[136] eş-Şu'arâ 26/45.
[137] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/303, 304; Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 83.
[138] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 83.
[139] Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. ʿOmar el-Mısrî el-Hanefî Şihâbuddîn el-Hafâcî, *Hâşîyetu'ş-Şihâb ʿalâ'l-Beydâvî: ʿİnâyetu'l-Kâdî ve Kifâyetu'r-Râdî* (Beyrut: Dâru Şâdır, ts.), 6/29; Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 524.
[140] Şihâbuddîn el-Hafâcî, *Hâşîyetu'ş-Şihâb ʿalâ'l-Beydâvî: ʿİnâyetu'l-Kâdî ve Kifâyetu'r-Râdî* , 2/334; Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 524.

اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بَلَى شَهِدْنا انْ تَقولوا *"Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti de; "Elbette... (Buna) şahitlik etmekteyiz. demişlerdi."*[141] ayetinde tahyîl yoluyla bir temsilden söz edilebilir.[142] Benzer kullanım انّا عرضْنا الأَمانةَ على السَّمواتِ والارْضِ والجِبالِ فَابَيْنَ انْ يَحْمِلْنَها وَاشْفَقْنَ منها وحَمَلَها الانسانُ إنّه كانَ ظَلوماً جَهولاً *Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik, onlar yüklenmekten kaçındılar. Ama insan üstlendi; fakat o çok zalim ve cahildir."*[143] ayetinde de vardır. Emanetin arzı örneğinde olduğu gibi müşebbeh bih için istiare edilen hayalî olabilir.[144] Arapçada temsîl malum iki şey arasında yapılır. Fakat bu âyet-i kerimede durum böyle değildir; çünkü emanetin cansız varlığa arz edilmesi, onun da bundan kaçınması ve tasalanmasının imkânsız olduğunu, bunun temsîl için konu olamayacağı itirazı gelebilir. Bu itiraz şöyle cevaplandırılabilir: Her ne kadar emanetin cansız varlıklara arz edilmesi imkânsız olsa da ayette bunun akılda hayal edilebileceğinin altı çizilmiş ve zihinde tahayyül etme açısından farazî/varsayımsal durumlar dış dünyada gerçekleşmiş durumlar gibi olduğuna dikkat çekilmiştir.[145] Başka bir ifadeyle benzetme somut olabileceği gibi hayalî, farazî de olabilir.[146] Ayette emanetin arz edilmesi, zorluğu taşımanın ağırlığı noktasında teklifin durumu, hayali şeye benzetilmiştir. Emanet farz-ı muhal (لو) semaya, yere ve dağlara arz edilseydi çekinirlerdi, yüklenmezlerdi anlamındadır.[147] Bu durumda makul olmayan, somut varlığı bulunmayan bir şeye teşbih gerçekleşmiş olur.

4.2. Herhangi Bir Kayıt Getirilmeyen Tahyîl

Herhangi bir benzetme düşünmeksizin kelime ve terkipler tek tek ele alınıp değerlendirmeksizin sözün özü, muhtevası bir bütün olarak dikkate alındığında bir "tahyîl" söz konusudur. Mesela Allah'ın göğe ve yeryüzüne hitabı böyledir. Burada hakîkî anlamda bir konuşma kastedilmediği; bunun Allah'ın kudretinin tasvîrine vurgu olduğuna dikkat çekilmek olarak değerlendirilirse "tahyîl" kabul edilir.[148] Tahyîl üslûbu, Arap dilinde duvarın kazığa "Niçin beni yarıyorsun?" deyince, kazığın "onu beni sivriltene sor" şeklindeki cevabında, yağa nereye gidiyorsun sorusunun sorulup onun da karşılık vermesinde, kezâ cehennemin konuşması, hayvan kıssaları, Beytullah'ın şikayeti gibi farazî ve hayalî durumlarda daha çok kendini gösterir.[149]

Kürsî ayetinde وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَۚ *"Kürsüsü semaları ve yeri kapsamıştır."*[150] de aynı tahyîl üslubunun kullanıldığını söyleyebiliriz. Ortada herhangi bir kürsüden bir oturmadan söz edilmediğinde, kelimeler, terkipler bir benzetmenin unsuru olarak düşünülmediğinde, bunun zihinde tahyîl (canlandırma) anlamında bir tasvir olduğunu söyleyebiliriz.[151] Bir başka tahyîl kullanımını "kabza" ayetinde görmekteyiz. وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَالسَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِه *"Onlar Allah'ı gereği gibi değerlendiremediler. Bütün yeryüzü, kıyamet günü O'nun avucundadır; gökler O'nun kudretiyle dürülmüş*

---

[141] el-A'râf 7/172.

[142] Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillah Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâi'r-reyb* (Ebû Zabîî: Caizetü Dübey ed-Devliyye li'l- Kur'ani'l-Kerim, 1434), 6/647; Sedat Sağdıç, *Kur'an'da Temsilî Anlatım (Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri Örneğinde)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024), 65.

[143] el-Ahzâb 33/72.

[144] Müşnî, "Mustalahü't-tahyîl", 95.

[145] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/548; Cüveynî, Mustafa es-Sâvî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzihi* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2009), 254,256; Coşkun, Muhammed, "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Ayeti", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (Haziran 2016), 20; Sağdıç, *Kur'an'da Temsilî Anlatım*, 81.

[146] Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 522.

[147] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/548; Cüveynî, Mustafa es-Sâvî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân*, 254; Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 523.

[148] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/184; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 13/579.

[149] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/184; Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 522.

[150] el-Bakara 2/255.

[151] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/297; Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/798.

olacaktır." [152]Allah'ın azametini tasvir için kabza ve herhangi bir cihet hakikat mecaz tarafı düşünülmeden olduğu gibi bir bütün halinde değerlendirilmiş bir tahyîl metodudur.[153]

Hz. Peygamber'in bazı sözlerinde de benzer üsluba rastlamaktayız. Mesela, Cebrail[154] Hz. Peygamber'e gelerek şöyle söylemiştir: Ya Eba'l-Kasım, Allah kıyamet günü semaları, yerleri, dağları, ağaçları ve yarattığı diğer şeyleri parmağında tutar. Sonra onları sarsıp melik olan, kral olan benim der. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun dediğine şaşırarak gülmüş ve onu tasdik sadedinde "*Onu hakkıyla takdir edemediler*…" ayetini (el-En'âm, 6/91; ez-Zümer, 39/67.) okumuştur.[155] Hz. Peygamber bu sözleri zahiri gibi anlamamıştır. Tutmak, parmak ve sarsmak gibi ifadeler Allah'ın gücünü, kuvvetini ifade eden; insan zihninin hayretler içerisinde kaldığı büyük fiillerini icra etmede Onun sonsuz kudret sahibi olduğunu kullarına "tahyîl" metoduyla bildirilmesi manasındadır.[156]

5. Sonuç

Müslüman felsefeci, edebiyatçı, tenkitçi ve belâgatçılar Aristo ve Eflatun gibi Yunan felsefecilerinden etkilenmişlerdir. Her ne kadar onlar Yunan felsefecilere dayanarak, onlardan istifade etseler de istifadeleri psikoloji açısından olmuştur. Bu etkiyle beraber tahyîl mefhumunun asıl olarak Müslüman felsefecilerde başladığı söylenebilir. Bu terimin felsefe ve psikolojinin mana ve delâletinden belâgata geçtiği, belâgatta istikrara kavuşup sanat haline geldiği, teşbih ve istiarede temsil edildiği neticesine ulaşılmıştır.

Belâgat içerisinde teşbih, istiare, tahyîlî teşbih, temsîlî teşbih, istiare-i tahyîliyye ya da sadece tahyîl isimleriyle kullanılmıştır. Teşbih-î tahyîlî| teşbih-i hayalî ve teşbih-i vehmî olarak da isimlendirilmiştir.

Tahyîl ile istiare-i hayaliyye ve istiare-i vehmiyye olarak da isimlendirilen istiare-i tahyîliyye kavramlarının farklı işlevde kullanıldığı tespit edilmiştir. İstiare-i mekniyyede müşebbeh için müşebbeh bihten getirilen isbât, istiare-i tahyîliyyedir. Bu aynı zamanda herhangi bir kayıt getirmeden tahyîl olarak da isimlendirilir. İstiare-i tahyîliyyenin tasrihiyye ve mekniyyenin kasîmi olarak üçüncü bir istiare türü olarak değerlendirilmesinin isabetli olmadığı sonucu elde edilmiştir. İstiare-i tasrihiyye içerisinde yer alan istiare-i tahyîliyyenin zorlama olduğunu neticesine ulaşılmıştır. Belâgat kaynaklarındaki isitare-i mekniyye için getirilen örneklerin çoğu istiare-i mekniyye değildir. Bu sebeple bu örneklerdeki tahyîl denilen unsurun terşîh olarak isimlendirilmesi daha uygundur. Terşihin başta teşbih olmak üzere istiare-i mekniyye dışındakilerde de gelebileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Bilindiği gibi istiare terkip halinde olursa istiare-i temsiliyye adını alır. Eğer terkip halindeki istiarede benzetme unsurları hayalî, farazî ise istiare-i tahyîliyye meydana gelir. Bu, üçüncü farklı bir istiare-i tahyîliyye kabul edilebilir. Temsilî tahyîlî olarak da isimlendirilir. Bunun yanı sıra kelime ya da terkipler için herhangi bir benzetme düşünmeden bir bütün olarak değerlendirildiğinde söz konusu olan bir tahyîl olduğu tespit edilmiştir. Bu kavramların Kur'an'da kullanılmasına olumsuz bakılmasının sebebinin genelde kelimenin sözlük manasından kaynaklandığı anlaşılmıştır. Arap dilinde kullanılan bir hususun edebî metinler başta olmak üzere diğer eserlerde yer almasının bir problem sayılmaması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.

The authors have no conflict of interest to declare.

[152] ez-Zümer 39/67.

[153] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/297, 4/137.

[154] İbn Hacer doğrusunun Cebrail değil de جبر (habr) Ahbar-ı Yahud'den biri olduğunu, Buharî, Müslim ve Tirmizî'deki rivayetlerin bunu desteklediğini ve özellikle Hz. Peygamber'e Eba'l-Kasım ifadesinin de Yahudilerce kullanıldığını ifade etmektedir. İbn Hacer, *el-Kâfî eş-şâfî fî tahrîci ehâdîsi'l-Keşşâf* (Keşşâf tefsiri içerisinde), 4/138.

[155] Buharî, Tevhid, 26, 36; Tefsîru Sûre (39), 2; Müslim, Sıfâtü'l-münâfikîn, 19, 20; İbn Hanbel, 1/457.

[156] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/138.

Kaynaklar

'Akkâvî, İn'âm Fevvâl. *el-Mu'cemü'l-mufassal fî 'ulûmi'l-belâgati'l-'Arabiyye el-bedi' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. ed. Ahmed, Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1427.

'Alevî, Yahyâ b. Alî b. İbrahim. *et-Tırâz li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâ'iki'l-'i'câz*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 1423.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2010.

Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'alâ'r-Risâleti's-Semerkandiyye*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

Bamyânî, Muhammedî. *Durûs fi'l-belâga*. 4 Cilt. Müessesetü'l-belâg, 1. Basım, 1429.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat: Beyân-Me'anî-Bedî' İlimleri: Arap Edebiyatı*. İstanbul: İFAV: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2011.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâh: Tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgâfur 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 3. Basım, 1404.

Coşkun, Muhammed. "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Ayeti". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (Haziran 2016), 5-22.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2009.

Cürcânî, ʿAbdulkâhir. *Esrâru'l-belâga*. ed. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1. Basım, 1991.

Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzihi*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 2009.

Dâvud, Nedve. "Mustalahatü't-tasvîr ve't-temsîl ve't-tahyîl 'inde'z-Zemahşerî fî'l-keşşâf". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* 10/2 (2008).

Durmuş, İsmail. "Hüsn-i Ta'lîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Düsûkî, Muhammed Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü't-Düsûkî 'ala muhtasarı's-Sa'd*. thk. Halil İbrahim Halil. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, ts.

Ebû 'Azb, Süleyman Abdullah. "et-Tahyîl beyne'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-'ahdî'l-kadîm (muvâzene nakdiyye belâgiyye)". *Câmi'atü'l-Halîl li'l-buhûs* 2/1 (2005 1426), 56-99.

Ebû Musa, Muhammed Huseyn. *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fî tefsiri'z-Zemahşerî ve eserüha fî dirâsâti'l-belâgiyye*. Kahire: Dâru't-Tezâmün, 2. Basım, 1988.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebetü tahkîki't-türâs fî müesseseti'r-risâle. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 6. Basım, 1998.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga*. thk. Süleyman Salih. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 4. Basım, 1434.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Enes Muhammed Şamî. Kâhire: Dâru'l- Hadîs, 1429.

İbn Manzûr, Ebü'l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed el Ensârî er-Rüveyfi'î. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbillah. 6 Cilt. Kâhire: Dârul-Me'ârif, ts.

Kalkîle, 'Abduh Abdulazîz. *el-Belâgatü'l-Istılâhiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Basım, 1412.

Kazvînî, Hatîb. *el-ʾÎzâh fî 'ulûmi'l-belâga: el-me'ânî ve'l -beyân ve'l-bedî'*. thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l Cîl, 3. Basım, 1424.

Kazvînî, Hatîb. *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1430.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l-belâga: el-Beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1414.

Müşnî, Mustafa İbrahim. "Mustalahü't-tahyîl: mefhûmühü ve mevkifü'z-Zemahşerî minhü fî tefsîrihi "el-Keşşâf". *Mecelletü'l-menâra li'l-buhûs ve'd-dirâsât* 11/3 (2003), 79-118.

Nadîr, Suheyb Emîn. "et-Temsîl ve't-tahyîl ke âliyâtin li't-te'vil 'inde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi'l-Keşşâf: dirase li'l-menheci't-te'vîlî". *Mecelle camiati't-Tikrit li'l-ulum* 19/5 (2012), 293-318.

Nasr, Âtıf Cûde. *el-Hayâl mefhûmâtuhu ve vezâifuhu*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1984.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1423.

Râzî, Muhammed Fahrüddin Ziyâüddin Ömer. *Nihâyetü'l-ʾîcâz fî dirâyeti'l-'icâz*. thk. Bekrî Şeyh Emin. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1. Basım, 1985.

Sağdıç, Sedat. "Farklı Bir İstiare-i Mekniyye Tanımı Denemesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2022), 155-178.

Sağdıç, Sedat. *Kur'an'da Temsilî Anlatım (Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri Örneğinde)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2024.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Siracüddîn Yusuf b. Ebi Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naim Zerzur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407.

Şıntemrî, A'lem. *Şi'rü Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Kabâve, Fahreddin. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 3. Basım, 1400.

Şihâbuddîn el-Hafâcî, Şihâbuddîn Aḥmed b. Muḥammed b. ʿOmar el-Mısrî el-Hanefî. *Hâşîyetu'ş-Şihâb ʿalâ'l-Beyḍâvî: ʿİnâyetu'l-Kâdî ve Kifâyetu'r-Râdî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Şinkītî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî. *Rıhletü'l-hac ilâ beytillâhi'l-harâm*. ed. Ebû Zeyd, Bekr b. Abdullah. Mekke: Dâru 'Alemi'l-Fevâid, 1. Basım, 1426.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân: tefsîrü't-Taberî*. 15 Cilt. Beyrut-'Ammân: Dâru İbn Hazm-Dâru'l-A'lâm, 1. Basım, 1423.

Teftâzânî, Sa'düddin. *Muhtasaru's-Saʿd: Şerhü telhîsi kitâbi miftâhi'l-ʿulûm*. thk. Abdülhamid Hendavî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1431.

Tîbî, Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillah. *et-Tibyân fi'l-beyân*. ed. Yâhyâ Murâd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1425.

Tîbî, Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillah. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâi'r-reyb*. 17 Cilt. Ebû Zabîî: Caizetü Dübey ed-Devliyye li'l- Kur'ani'l-Kerim, 1. Basım, 1434.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ Huseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hukumeti'l-Kuveyt, 1385.

Zemahşerî, Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1995.

Zemahşerî, Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. thk. Mezeyed Neîm, Şevkî Maarrî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1998.

Zemahşerî, Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.

ʾİsferâyînî, 'Isâmüddîn İbrahim b. Ömer. *Şerhü'l-'Isâm 'alâ metni's- Semerkandiye fî 'ilmi'l-beyân*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2010.

ʿAbbâs, Fazl Hasan. *el-Belâga fünûnuha ve efnânuha: 'İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*. b.y.: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî, 10. Basım, 2005.

Dergiabant
2025, 13(2): 693-714, doi: 10.33931/dergiabant.1713495

Hollanda'da Yaşayan Türk Kökenli Müslüman Ailelerde Çocukların Dine İlişkin Soruları ve Ebeveyn Yanıtlarının İncelenmesi[1]

An Investigation of Children's Religious Questions and Parental Responses in Muslim Families of Turkish Origin Living in the Netherlands

Dilek GÜRBÜZ YİĞİT[2], Osman YILMAZ[3]

Geliş Tarihi (*Received*): 03.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 26.09.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu araştırmanın problemi, Hollanda'da yaşayan Türk kökenli Müslüman ailelerde, çocukların dine ilişkin sorularının hangi konulara odaklandığı ve ebeveynlerin bu sorulara nasıl yanıt verdikleridir. Bu problemden hareketle araştırmanın amacı, çocukların din ile ilgili sorularını, ebeveynlerin bu soruları yanıtlama biçimlerini ve yanıtlarken yararlandıkları kaynakları incelemektir. Çalışma, nitel araştırma yaklaşımlarından fenomenoloji (olgubilim) deseninde tasarlanmıştır. Çalışma grubunu, erken çocukluk döneminde çocuğa sahip olan ve Hollanda'da yaşayan Türk kökenli 16 ebeveyn oluşturmaktadır. Katılımcılar ölçüt örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Araştırmanın verileri yarı yapılandırılmış görüşmeler yoluyla toplanmış ve içerik analizi tekniğiyle çözümlenmiştir. Analiz sonucunda bulgular üç tema altında sınıflandırılmıştır: "Çocukların Soruları", "Ebeveynlerin Yanıtları" ve "Ebeveynlerin Faydalandığı Kaynaklar." Elde edilen bulgular, çocukların dinî konulara yönelik doğal bir merak taşıdıklarını, bu merakın büyük ölçüde çevresel gözlemlerden beslendiğini ortaya koymuştur. Çocukların yaşadığı çokkültürlü ortamın bu soruların şekillenmesinde etkili olduğu görülmüştür. Ebeveynler ise bu soruları çoğunlukla bilinçli bir şekilde yanıtlamakta, çocukların merakını teşvik etmekte ve ihtiyaç duyduklarında farklı kaynaklardan destek almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dinî Gelişim, Ailede Din Eğitimi, Erken Çocukluk Dönemi, Çocukların Dinî Soruları.

&

Abstract: The problem addressed in this study is what topics children's questions about religion focus on in Turkish Muslim families living in the Netherlands and how parents respond to these questions. Based on this problem, the aim of the study is to examine children's questions about religion, the ways in which parents respond to these questions, and the sources they use when responding. The study was designed using the phenomenology (phenomenology) pattern from qualitative research approaches. The study group consisted of 16 parents of Turkish origin living in the Netherlands who had children in early childhood. Participants were selected using criterion sampling. The research data were collected through semi-structured interviews and analyzed using content analysis techniques. The findings were classified under three themes: "Children's Questions," "Parents' Responses," and "Resources Used by Parents." The findings revealed that children have a natural curiosity about religious issues, which is largely fueled by environmental observations. It was observed that the multicultural environment in which children live plays a role in shaping these questions. Parents, on the other hand, mostly answer these questions consciously, encourage children's curiosity, and seek support from different sources when needed.

Keywords: Religious Education, Religious Development, Religious Education in the Family, Early Childhood, Religious Questions of Children.

Atıf/Cite as: Gürbüz Yiğit, Dilek – Yılmaz, Osman. "Hollanda'da Yaşayan Türk Kökenli Müslüman Ailelerde Çocukların Dine İlişkin Soruları ve Ebeveyn Yanıtlarının İncelenmesi". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 693-714. doi: 10.33931/dergiabant.1713495
İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy
Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Bu makale, 22-23 Mayıs 2025 tarihlerinde Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi tarafından düzenlenen II. Uluslararası Çağdaş Dini Meseleler Sempozyumu Erken Çocukluk Dönemi (0-8 Yaş) Din ve Değerler Eğitimi: Problemler ve Çözüm Yolları Sempozyumu'nda "Hollanda'da Yaşayan Müslüman-Türk Ailelerde Erken Çocukluk Dönemi Çocuklarının Dine İlişkin Soruları ve Ebeveyn Yanıtlarının İncelenmesi" başlığıyla sunulan özet bildirinin geliştirilmiş halidir.

[2] Doktora Öğrencisi, Dilek Gürbüz Yiğit, İnönü Üniversitesi, dilekgrbz4@gmail.com.
[3] Dr., Osman Yılmaz, Diyanet İşleri Başkanlığı, osmanylmz0657@gmail.com.

1. Giriş

İnsan, yaşadığı âlemi anlama ihtiyacından dolayı hayatta karşılaştığı her şeye bir yorum ve açıklama getirmeye çalışmaktadır. İnsanın bu entelektüel merakını tatmin etme çabası, yaşamın her alanını kapsamaktadır. Din de insanın merak ettiği sorgulama alanlarından biridir.[4] Yapılan araştırmalar insanın özünde sahip olduğu dini bir eğilimle dünyaya geldiğini ortaya koymuştur.[5] Dinî ilgi, istek ve arayışları yöneten kaynak, bu fıtrî kapasitedir.[6] İnsanın sahip olduğu dinî eğilim, içinde bulunduğu gelişim dönemine ve bireysel durumuna göre farklı şekillerde kendini göstermekte ve farklı derecelerde ortaya çıkmaktadır. Dinî hayatın gelişmesinde, söz konusu dinî ilgi ve eğilimin önemi büyüktür.[7]

Çocuklar dinî inanca karşı canlı bir ilgiye sahiptir. Araştırmalara göre çocuklarda başta Allah olmak üzere inancın diğer esaslarına ve dinî konulara karşı bir merak söz konusudur. Çocuk, başlangıçta henüz dinî kavramları anlayamasa bile, dua ve ibadetleri merak etmektedir.[8] Çocuklarda her gelişim döneminin kendine özgü özellikleri bulunmakta, dinî ilgi ve ihtiyaçlar bu gelişim özelliklerine göre farklılaşmaktadır. Çocuğun dinî kavramlarla karşılaşması erken yaşlarda başlamakta ve 3-4 yaşlarından itibaren çocuk, karşılaştığı dinî kavramlarla zihinsel bir temas kurmaktadır.[9] Bu karşılaşma ve zihinsel temas, çocukların dine olan ilgisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.[10] Özellikle 4 yaş, çocuğun dine ilgisinin 'altın yaşı' olarak görülmektedir.[11] 5-6 yaşlarına doğru ise, hayal gücünün gelişmesiyle birlikte, dinî masal ve hikâyelerin çocuğun ilgisini çektiği görülür. Bu masal ve hikâyelerde geçen kavram ve olayları, çocuk zihninde canlandırır. Bu yaşlarda çocuk, dil gelişimine bağlı olarak dinî kavram ve ifadeleri kullanmaya isteklidir ve bunları anlamaya çalışır. 6-7 yaşlarından itibaren olaylar arasındaki nedensel ilişkileri anlama ve görünen durumların arkasındaki nedenleri kavrama kazanımına bağlı olarak, dinî kavramlar üzerine sorgulamasını yoğunlaştırır. Bu süreç 10-12 yaşlarına kadar güçlenerek devam eder.[12]

Erken çocukluk döneminin en belirgin özelliklerinden biri meraktır. Çocuklar bu dönemde meraklarını gidermek için sürekli olarak çevrelerini araştırıp incelemektedir.[13] Çevresinde gerçekleşen olayları anlamaya çalışan çocuk, sorgulayıcı bir tavırla çevresinde şahit olduğu dini konu, kavram ve davranışları öğrenmek istemektedir. Çocuğun bu merakı, onu bu konularla ilgili sorular sormaya yöneltmektedir.[14] Çocuk kendisi için sırlarla örtülü olan Allah, melek, peygamber, cennet ve cehennem gibi kavramları anlamaya yönelik yoklayıcı sorularla bu sır perdesini kaldırmak istemektedir.[15] 3-4 yaşlarında bu kavramları öğrenmeye çalışan çocuk, 5-6 yaşlarına doğru, düşüncenin ve hayal gücünün gelişmeye başlaması ile birlikte Allah'ın varlığı, ibadetler, cennet, cehennem, melek, cin, şeytan, doğum ve ölüm gibi kavram ve konularla ilgili sorular sorarak bunlara tatmin edici cevap beklemektedir.[16] 6-7 yaşlarından sonra ise, olayların ve görünüşlerin arkasında yatan gerçeği araştırma eğilimi ile, Allah'ı bilmek ve anlamak istemekte; her şeyin kaynağı, ilk insanın yaratılışı, yeryüzünün yaratılışı gibi daha derin sorgulamalar yapmaktadır.[17]

---

[4] Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 115.
[5] Pierre Bovet, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, çev. Selahattin Odabaşı (Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1958); Harold W. Clark, "Çocukluk Dönemi Dini", çev. Neda Armaner, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 175-185; Hökelekli, *Din Psikolojisi*; Antoine Vergote, "Çocuklukta Din", çev. Erdoğan Fırat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 315-329.
[6] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 124.
[7] Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012), 57.
[8] Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2021); Yavuz, *Çocukta Dini Duygu*.
[9] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 256; Mualla Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)", *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (1990), 112.
[10] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 256; Elizabeth B. Hurlock, *Child Development* (New York: McGraw-Hill, 1978), 518.
[11] Ernest Harms, "The Development of Religious Experience in Children", *American Journal of Sociology* 50 (1944), 112-122.
[12] Hayati Hökelekli, *Din psikolojisine giriş* (İstanbul: DEM Yayınları, 2010), 106-107.
[13] Neriman Aral vd., *Çocuk Gelişimi* (Ankara: Yapa Yayınları, 2000).
[14] Hurlock, *Child Development*, 518; Cemil Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 6; Oruç, *Okul Öncesi Dönemde*; Yavuz, *Çocukta Dini Duygu*.
[15] Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)", 112.
[16] Z. Nezahat Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2014); Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 256.
[17] Bovet, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*.

Çocukların bu soruları karşısında, yetişkinlere önemli görevler düşmektedir.[18] Bu sorular, onların zaman geçirmek veya yetişkinlerin dikkatini çekmek için kullandıkları önemsiz araçlar olarak değil, anlam dünyalarında önemli bir yeri olan meraklarının, ilgilerinin ve bilmek istediklerinin bir işareti olarak düşünülmelidir.[19] Çünkü soru sormak çocuklar için bilgi edinmenin önemli bir yoludur.[20] Bu sorular, çocuğun öğrenmeye en açık olduğu dönemi kapsamaktadır. Yetişkinlerin bu sorular karşısındaki yaklaşımı ve verdikleri yanıtlar, çocuğun dini gelişimi açısından önemlidir.

Din eğitiminde temel ilkelerden biri, çocuğun doğru bir dinî tutum ve davranışa sahip olmasını sağlamaktır. Bu dinî tutum ve davranışın oluşmasında, çocuğun dine yönelik sorduğu sorular önemli birer eğitim aracı olarak kullanılabilir.[21] İlgi, merak ve istek, konuların öğrenilmesinde önemli bir motivasyon kaynağıdır. İlgi çekici bulunan ve merak edilen konular daha hızlı öğrenilir. Nitekim ilgi ve merakın öğrenmeyi içsel olarak güdüleyen başlıca faktörlerden biri olduğu bilinmektedir.[22] Diğer gelişim alanlarında olduğu gibi dinî gelişimde de çocukların ilgi ve merakı esastır. Özellikle erken çocukluk dönemi bu açıdan kritik bir öneme sahiptir.[23] Bu yaşların önemi ise, ileride elde edilecek dini anlayışa bir hazırlık dönemi olmasından kaynaklanmaktadır.[24]

Çocukların ilgi ve ihtiyaçları, çocuğun içinde bulunduğu gelişim döneminde kullanılacak pedagojik yaklaşımları ve yöntemleri belirlemede önemli bir faktördür.[25] Çocuklarda çeşitli konularda kendiliğinden ortaya çıkan dinî sorular ve bunlara verilecek uygun cevaplar, bu döneme özgü din öğretiminin temelini oluşturmaktadır. Bu dönemde gelişim özellikleri dikkate alındığında, çocuğun sorularını merkeze alan ve merakından hareket eden dolaylı bir din eğitimi anlayışının uygun olduğu söylenebilir.[26] Bu durum çocukların dine yönelik sorularının din eğitimi açısından önemli bir fırsat olduğunu göstermektedir.

Diğer gelişim alanlarında olduğu gibi, dinî gelişimde de çocuğun dinî eğilimi ile çevresinin karşılıklı etkileşimi başlıca etkendir.[27] Bu açıdan çocuğun dinî tavrının oluşmasında en büyük paylardan biri, ilk başvurulan kaynak olarak aileye düşmektedir. Çocuğun doğuştan getirdiği dinî eğilim, içinde yetiştiği aile ortamında ortaya çıkma ve gelişme fırsatı bulmaktadır.[28] Anne babanın çocuğun inanca karşı olan canlı merakını sağlıklı ve dengeli bir şekilde doyurması önemlidir.[29] Çocuğun sorduğu dinî sorulara anne baba tarafından verilen doyurucu cevaplar onun dini uyanışına etki eder.[30] Ayrıca, çocuğun bu sorulara tatmin edici cevaplar almasının diğer gelişim alanlarına da olumlu katkı sağlaması mümkündür.[31]

Bir toplumda çoğulluk; farklı değer, kural, dünya görüşü ve inançların çokluğu durumunu ifade etmektedir.[32] Hollanda toplumunun yaklaşık yarısı kendini herhangi bir din veya inançla tanımlarken bu

[18] Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", 6.
[19] Susan Engel, "Children's Need to Know: Curiosity in Schools", *Harvard Educational Review* 81/4 (2011), 625-645; Wynne Harlen, *The Teaching of Science in Primary Schools* (London: David Fulton Publisher, 1996).
[20] Deborah G. Kemler-Nelson vd., "When children ask, 'What is it?' what do they want to know about artifacts?", *Psychological Science* 15 (2004), 384-389.
[21] Hasan Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 94-95.
[22] Sırrı Akbaba, "Eğitimde Motivasyon", *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 343-361; Shirlene Wade - Celeste Kidd, "The Role of Prior Knowledge and Curiosity in Learning", *Psychonomic Bulletin & Review* 26/4 (2019), 1377-1387.
[23] Mustafa Köylü - Cemil Oruç, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017), 51-52.
[24] Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)", 111.
[25] Köylü - Oruç, *Çocukluk Dönemi*, 50.
[26] Ronald Goldman, *Readiness for Religion- A Basis For Developmental Religious Education* (New York: The Seabury Press, 1965), 94; Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", 7.
[27] Hökelekli, *Din Psikolojisi*.
[28] Vergote, "Çocuklukta Din".
[29] Yavuz, *Çocukta Dini Duygu*, 53.
[30] Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 258.
[31] Oruç, *Okul Öncesi Dönemde*, 161.
[32] Hans-Georg Ziebertz, "Religious Education in a Multicultural Society", *International Journal of Education and Religion* 1/1 (24 Temmuz 2000), 179.

grubun çoğunluğu Katolik, Protestan ve Müslümanlardan oluşmaktadır.[33] Bu dinî çoğulluk durumu, çocuğun günlük yaşamında farklı inanç mensuplarıyla daha sık karşılaşmasına neden olmaktadır. Çocuk, çevresinde gözlemlediği dinî inanç ve pratikleri değerlendirirken çokkültürlü ve çok dinli toplum yapılarında bu pratikler arasında farklılıklar ya da çelişkilerle karşılaşabilmektedir. Farklı dinî geleneklere mensup bireylerle yaşanan bu karşılaşmalar, öğrencilerin dinler arası tutumlarının şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamakta; bu bağlamda din eğitimi ve öğretimi dikkate değer bir etkiye sahip olmaktadır. Dolayısıyla din eğitiminde çoğulluğun kabul edilmesi ve bu çoğulluğa değer verilmesi, bireylerde olumlu ve kapsayıcı tutumların geliştirilmesi açısından önem taşımaktadır.[34]

Modern çoğul toplumlarda farklı sektör ve sistemler kendi değer çerçeveleri ve davranış kurallarını geliştirme eğilimindedir. Bireysel yaşamların da çoğullaştığı bu toplumlarda kimlik, doğuştan edinilen ve durağan değil zamanla inşa edilen dinamik bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.[35] Dinî kimliğin oluşumunda ise sosyal çevre ve toplumsal gelenekler önemli bir konumdadır.[36] Bu açıdan dinî kimliğin inşasında çoğul toplum yapısının etkisi göz ardı edilmemelidir. Çoğul toplumlarda sosyal uyumun, karşılıklı anlayışın ve barış içinde bir arada yaşamanın güçlendirilmesine katkı sağlayan önemli bir pedagojik alan olarak değerlendirilen din eğitimi[37] bireylerin diğer dinler hakkında bilgi edinmelerini, farklı inanca ve kültüre sahip bireyleri anlamalarını ve onlara saygı duymalarını, dini-kültürel çoğulluk karşısında olumlu tutumlar geliştirmelerini desteklemeyi amaçlamaktadır.[38] Buradan hareketle çoğul bir toplumda farklı dinî inanç ve pratiklerin varlığını gözlemleyen çocuklarda, bu durumun bilişsel karmaşaya yol açmaması için gerekli pedagojik ve eğitsel önlemlerin alınmasının önemli olduğu söylenebilir.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın problem cümlesi, "Hollanda'da yaşayan Türk kökenli Müslüman ailelerde çocukların dine ilişkin soruları nelerdir ve ebeveynlerin bu sorulara verdikleri yanıtlar nasıldır?" şeklinde belirlenmiştir. Araştırmanın amacı, çok dinli bir ortamda çocukların dine yönelik sorularını ve ebeveynlerin bu soruları yanıtlama durumlarını ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda, araştırmanın soruları şu şekildedir:

- Ebeveynlere göre çocuklar dinî konularda hangi soruları sormaktadır?

- Ebeveynler çocuklarının dinî konulardaki sorularını nasıl yanıtlamaktadır?

- Ebeveynlerin çocuklarının dinî konulardaki sorularına karşı yaklaşımları nasıldır?

- Ebeveynlerin çocuklarının dinî konulardaki sorularını yanıtlarken faydalandıkları kaynaklar nelerdir?

Literatürde, çocuğun dinî konulara ilişkin sorularını araştırma konusu yapan çeşitli çalışmalar mevcuttur. Dam'ın 4. ve 5. sınıfta okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ders kitaplarının, öğrencilerin din hakkında sordukları sorular açısından incelenmesini amaçlayan yüksek lisans tezi bu konuda önemli çalışmalardandır.[39] Kılavuz, bu konuda ele aldığı "Çocukluk Döneminde Dinî Sorular" başlıklı makalesinde, çocukların dine yönelik sorularını ve ailelerin bu sorulara verdiği cevapların önemini teorik olarak din eğitimi açısından incelemiştir.[40] Sak ve Şahin Sak, okul öncesi dönem çocuklarının sorularının incelenmesini amaçlayan literatüre dayalı çalışmalarında, 1896-2020 yılları arasında çocukların sorularını

[33] Hans Schmeets - Marieke Houben, *Religieuze Betrokkenheid in Nederland*, 2023.
[34] Geir Skeie, "Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı", çev. Z. Şeyma Arslan, *Çok Kültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitim*, ed. Recep Kaymakcan (İstanbul: DEM Yayınları, 2013), 150.
[35] Skeie, "Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı".
[36] Şerife Ericek Maraşlıoğlu, *Çocuklukta Dini Kimliğin İnşası Rol Teorisi Bağlamında Psikolojik Bir Analiz* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023), 46.
[37] Robert Jackson, "European İnstitutions And The Contribution Of Studies Of Religious Diversity To Education For Democratic Citizenship", *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates*, ed. Robert Jackson vd. (Muenster: Waxmann, 2007), 27-55.
[38] Judith Everington, "Mission Imposible: Religious Education in the 1990s", *Spiritual and Religious Education, Education, Culture and Values*, ed. Mal Leicester vd. (London: Falmer Press, 2000), 185-186.
[39] Hasan Dam, *İlköğretim 1. Kademe (4-5) Öğrencilerinin Din Hakkında Sordukları Sorular ve Bu Sorular Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1996).
[40] M. Akif Kılavuz, "Çocukluk Döneminde Dini Sorular", *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998), 236-242.

konu alan çalışmaları incelemiştir.[41] Zengin ve Gezer Şen'in ilkokul öğrencilerinin DKAB dersinde sordukları sorulara ve öğretmenlerin bunlara verdikleri cevaplara ilişkin öğretmen görüşlerini ortaya çıkarmayı amaçlayan nitel çalışmasında 10 DKAB öğretmeni ve 10 sınıf öğretmeni ile görüşmeler yaparak öğretmenlerin konuyla ilgili görüşlerini incelemiştir.[42] Uygun ise, yüksek lisans tezinde aynı ailede bulunan son çocukluk ve ergenlik dönemindeki bireylerin dini konulardaki bilgi ve meraklarını, ailelerine sordukları dini soruları 12 aile ile yapılan görüşmeler yoluyla ortaya koymuştur.[43]

Literatürde, erken çocukluk döneminde olup çok dinli bir ortamda yaşayan çocukların Allah, peygamber, ibadet, dua, ölüm, ahiret, cennet ve cehennem gibi dinî konulara yönelik sordukları soruları ve ebeveynlerin bu sorulara yanıt verme durumunu inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Çocuğun dine yönelik tutumunun olumlu bir şekilde gelişmesi, bu soruların önemsenerek onun gelişim dönemine uygun ve tatmin edici bir şekilde yanıtlanmasına bağlıdır. Bu durum, çocuğun sorduğu soruların incelenmesini ve ebeveynlerin bu konudaki tutumunun ortaya konmasını gerekli kılmaktadır. Bu araştırma, literatürdeki söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemekte, Hollanda'da çok dinli-kültürlü bir ortamda yaşayan Müslüman ailelerde çocukların dine ilişkin sorularını ve ebeveynlerin bu sorulara verdikleri yanıtları inceleyerek literatüre özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Böylece, hem çoğul bir toplumda yaşayan çocukların dini meraklarının anlaşılması, hem de ebeveynlerin din eğitimi sürecindeki rollerinin görünür kılınması mümkün olabilecektir.

3. Yöntem

3.1. Araştırmanın Deseni

Bu araştırma, Hollanda'da yaşayan Türk kökenli Müslüman ailelerde çocukların dine ilişkin sordukları soruları ve ebeveynlerin bu sorulara verdikleri yanıtları ortaya koymayı amaçlayan nitel bir çalışmadır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenoloji (olgubilim) deseni kullanılmıştır. Fenomenoloji deseni, bireylerin yaşadıkları olguya ilişkin farkındalıklarını, algılarını ve deneyimlerini anlamayı hedefleyen bir yaklaşımdır.[44] Bu bağlamda araştırmada, çocukların dine yönelik soruları ve ebeveynlerin bu soruları yanıtlama biçimleri, ebeveynlerin yaşantılarından ve deneyimlerinden hareketle incelenmiştir. Bu araştırmada, "çocukların soruları" temel olgu olarak ele alınmış; ebeveynlerin bu sorular karşısındaki tutumları, verdikleri yanıtların niteliği ve yararlandıkları kaynaklar ise incelemenin alt boyutlarını oluşturmuştur. Böylece ebeveynlerin yaşantıları üzerinden hem çocukların dinî merakları hem de ebeveynlerin din eğitimindeki rollerine dair bütüncül bir anlayış geliştirilmesi amaçlanmıştır.

3.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, erken çocukluk döneminde (3–7 yaş aralığında) çocuğa sahip olan, Hollanda'da yaşayan Türk kökenli Müslüman ebeveynler oluşturmaktadır. Çalışmada, yalnızca bu yaş grubundaki çocukların dine ilişkin sorularına odaklanılmıştır. Katılımcıların belirlenmesinde ölçüt örnekleme yöntemi esas alınmıştır. Ölçüt olarak; katılımcıların Türk kökenli olması, Hollanda'da ikamet etmesi, Müslüman kimliğine sahip olması ve erken çocukluk döneminde en az bir çocuğunun bulunması dikkate alınmıştır. Çalışma grubuna katılım tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleşmiştir. Bu çerçevede toplam 16 ebeveyn araştırmaya dâhil edilmiştir. Çalışma grubuna ilişkin bilgiler Tablo 1'de verilmiştir.

---

[41] Ramazan Sak - İkbal Tuba Şahin Sak, "Bir Gelişim Göstergesi Olarak Çocukların Soruları", *Erken Çocukluk Çalışmaları Dergisi* 4/3 (31 Ekim 2020), 918-943.

[42] Erdal Zengin - Burcu Gezer Şen, "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilerin Sordukları Sorular ve Öğretmenlerin Verdikleri Cevapların İncelenmesi", *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, (31 Aralık 2021), 40.

[43] Hasibe Nur Uygun, *Çocuk ve Ergen Bireye Sahip Olan Ailelerde Karşılaşılan Dini Sorular Üzerine Bir Araştırma* (Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021).

[44] Sevgi Aydın Günbatar, "Olgu Bilim (Fenomenolojik Araştırma) Yöntemi", *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*, ed. Haluk Özmen, Orhan Karamustafaoğlu (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019), 293-315.

Tablo 1: Çalışma Grubuna Ait Bilgiler

Rumuz	Cinsiyet	Yaş	Öğrenim Durumu	Meslek	Çocuk Sayısı ve Yaşları
K1	E	30	Lisans	Esnaf	2 (4/7)
K2	K	34	Lisans	Ev Hanımı	2 (7/13)
K3	E	30	Lise	Şoför	3 (2/4/6)
K4	K	35	Lisans	Hemşire	3 (6/4/1)
K5	E	30	Ön Lisans	Bilgisayar Programcısı	2 (3/7)
K6	E	31	Lise	İnşaatçı	3 (1/4/6)
K7	E	30	Ön Lisans	Fon Uzmanı	2 (4/7)
K8	K	33	Lisans	Hukuk Danışmanı	3 (1/6/7)
K9	E	51	Lise	Esnaf	4 (7/11/12/19)
K10	E	52	Lise	Esnaf	3 (7/14/24)
K11	K	30	Ön Lisans	Doktor Asistanı	2 (4/7)
K12	K	32	Ön Lisans	Ev Hanımı	2 (3/8)
K13	E	50	Lisans	Mimar	3 (7/12/22)
K14	E	38	Lise	İnşaatçı	2 (6/10)
K15	E	51	Ön Lisans	Tekniker	2 (7/12)
K16	E	41	Ön Lisans	Danışmanlık	4 (7/11/12/13)

Katılımcı profili incelendiğinde, çalışmaya 7 kadın ve 9 erkek olmak üzere toplam 16 ebeveynin katıldığı görülmektedir. Meslekleri bakımından katılımcılar arasında esnaf (3), inşaatçı (2), fon uzmanı (1), bilgisayar programcısı (1), mimar (1), danışman (1), şoför (1), tekniker (1), doktor asistanı (1), hemşire (1), hukuk danışmanı (1) ve ev hanımı (2) gibi farklı meslek gruplarına mensup bireylerin yer aldığı görülmektedir. Katılımcıların yaşları 30 ile 52 arasında değişmektedir. Öğrenim durumlarına bakıldığında 5 katılımcının lisans, 5'inin ön lisans, 5'inin lise ve 1'inin ilköğretim düzeyinde eğitim aldığı görülmektedir. Katılımcıların çocuk sayısı 2 ile 4 arasında değişmektedir. Çocukların yaşları ise genel olarak 1 ile 24 yaş arasında olup, büyük çoğunluğunun 4–12 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Bu yaş grubu, çocukların dini konulara ilgi duymaya başladığı dönem olması açısından araştırma konusu ile doğrudan ilişkilidir. Ayrıca bilimsel araştırma etiğine uygun olarak, katılımcıların kimlikleri gizli tutulmuş; çalışmada ebeveynler "K1, K2…" şeklinde rumuzlarla kodlanmıştır

3.3. Veri Toplama Aracının Hazırlanması

Bu araştırmanın yürütülebilmesi için T.C. İnönü Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 03.12.2024 tarihli, 20 numaralı oturumunda alınan 2 numaralı kararı ile etik kurul onayı alınmıştır. Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formu hazırlanırken öncelikle ilgili literatür incelenmiş ve araştırmanın amacına uygun olarak taslak sorular geliştirilmiştir. Taslak form, din eğitimi alanında uzman iki öğretim üyesinin görüş ve önerilerine sunulmuş, bu süreçte soruların kapsam geçerliliği ve anlaşılırlığı değerlendirilmiştir. Uzman görüşleri doğrultusunda gerekli düzeltmeler yapılmış ve ardından iki ebeveyn ile pilot görüşme gerçekleştirilerek formun anlaşılabilirliği test edilmiştir. Pilot uygulama sonrasında görüşme formunun nihai hâline karar verilmiştir. Hazırlanan görüşme formu iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda katılımcıların yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, çocuk sayısı ve yaşı gibi demografik bilgilere yer verilmiştir. İkinci kısımda ise, çocukların dine ilişkin sordukları sorular ile ebeveynlerin bu sorulara verdikleri yanıtları ve yanıtlarken başvurdukları kaynakları ortaya koymaya yönelik sorular yer almıştır.

Araştırmanın verileri, 2025 yılının Şubat-Mart aylarında Hollanda'nın Gorinchem şehrinde bulunan HDV Süleyman Çelebi Camii'nde Kur'an-ı Kerim ve Dini Bilgiler kurslarına devam eden çocukların velileri ile yapılan görüşmeler yoluyla toplanmıştır. Görüşmeler için katılımcılardan uygun bir yer ve saat belirlenerek randevu alınmıştır. Yaklaşık 45 dakika süren görüşmeler Türkçe olarak yüz yüze yapılmıştır. Görüşmelerin öncesinde katılımcılara gerekli bilgiler verilmiş, bilgilendirilmiş onam formu alınmış ve katılımın gönüllülük esasına dayalı olduğu vurgulanmıştır.

3.4. Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen verilerin çözümlenmesinde içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinde toplanan nitel verilerin içeriğinde yer alan kelime, terim ve anlam öbeklerinden hareketle ilk başta fark

edilen ve kolaylıkla algılanan ögelere ulaşmak yerine; üstü örtülü, metin içerisine kök salmış anlamların açığa çıkarılması önem taşımaktadır.[45] Bu yöntemle, çocukların dine ilişkin sorularını ve ebeveynlerin bu sorulara verdikleri yanıtları açıklamaya yardımcı olacak kavram ve temalara ulaşmak amaçlanmıştır. Araştırmacı tarafından ebeveynlerle yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmış, görüşmeler ses kaydı altına alınarak daha sonra deşifre edilmiştir. Elde edilen veriler öncelikle kodlanmış, ardından anlam benzerliklerine göre kategoriler ve temalar altında toplanmıştır. Son aşamada temalar arasındaki ilişkiler belirlenmiş ve veriler yorumlanmaya çalışılmıştır. Veri analizinin güvenirliğini sağlamak için kodlama işlemi farklı zamanlarda tekrarlanmış, ayrıca uzman görüşüne başvurularak kod ve temaların tutarlılığı kontrol edilmiştir. Yazılı hâle getirilen görüşme kayıtları, gerektiğinde katılımcılarla paylaşılmış ve aktarılan görüşlerin doğruluğu teyit edilmiştir. Araştırmada elde edilen bulgular, doğrudan alıntılarla desteklenmiştir.

4. Bulgular

4.1. Çocukların Ebeveynlerine Din ile İlgili Yönelttikleri Sorular

Bu araştırmada, görüşme yapılan ebeveynlere çocuklarının din ile ilgili ne tür sorular sordukları araştırılmıştır. Elde edilen veriler doğrultusunda çocukların soruları analiz edilmiş ve dört kategori altında sınıflandırılmıştır.

Tablo 2: Çocukların Din ile İlgili Soruları

Kategori	Kod	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Allah	Allah bizi nasıl görüyor ve duyuyor?	4	K1, K3, K8, K11
	Allah bizi neden yarattı?	3	K7, K10, K17
	Allah konuşmuyor mu? Neden bizimle konuşmuyor?	3	K7, K9, K14
	Allah nerede?	5	K1, K3, K4, K7, K8
	Allah'ı neden göremiyoruz?	6	K3, K4, K7, K8, K11, K12
	Allah'ın sıfatları ve varlığına dair merak	4	K2, K4, K10, K12
Diğer Din Mensuplarının Farklı İnanç ve Uygulamaları	Diğer dinlerin bayramları	10	K1, K4, K5, K6, K7, K8, K12, K13, K14, K15
	Dua ve şbadet şekilleri	5	K1, K4, K5, K6, K7
	Farklı uygulamaların helal veya haram olması	4	K2, K3, K5, K6
	Hristiyan arkadaşların inanç faklılığı	5	K4, K5, K6, K9,K12
	Hz. İsa ve kutsal kitaplar	3	K5, K9, K10
	Diğer dinlerin ahiret inancı	4	K9, K10, K11, K15
Ölüm – Ahiret	Cennet – cehennem merakı	8	K1, K2, K5, K6, K9, K10, K14, K15, K16
	Cennette tekrar buluşma	3	K5, K8, K14
	Meleklerin varlığı ve görevleri	4	K6, K7, K10, K14
	Mezar/defin süreci	3	K5, K6, K15
	Ölüm korkusu ve sonrası	8	K5, K6, K7, K8, K10, K11, K12, K14
İbadet ve Uygulamalar	Dua ne işe yarar?	4	K3, K7, K10, K12
	Namazla ilgili teknik sorular	3	K5, K6, K14
	Namazı gözlemleme ve taklit etme	5	K4, K6, K7, K10, K14
	Neden namaz kılıyoruz?	9	K1, K2, K4, K5, K6, K7, K8, K10, K14
	Oruç neden tutulur?	3	K9, K10, K19

Tablo 2'ye göre, çocuklar Allah, diğer din mensuplarının farklı inanç ve uygulamaları, ölüm ve ahiret ile çeşitli ibadet ve uygulamalar hakkında sorular sormaktadır.

[45] Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi: Teknikler ve Örnek Çalışmalar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006).

4.1.1. Çocukların Allah ile İlgili Soruları

Ebeveynler Allah ile ilgili olarak çocuklarının Allah'ın varlığı, görünmezliği, özellikleri, insanları yaratma nedeni ve insanlarla ilişkisi hakkında merak içinde olduklarını belirtmiştir. Çocuklar, Allah'ın varlığı, görünmezliği, özellikleri konusunda "Allah nerede?", "Allah'ı neden göremiyoruz?" gibi sorularla, somut algı biçimleriyle soyut bir varlık olan Allah'ı anlamaya çalışmaktadırlar. Bu sorular, çocukların dini kavramları somutlaştırarak anlama çabalarını göstermektedir. Ebeveynlerin konuya ilişkin ifadeleri şu şekildedir:

> K3: "Çocuklar 'Allah bizi nereden görüyor?', 'Allah nerede?' gibi sorular soruyorlar…Çocuğum sık sık 'Allah'ı neden göremiyoruz?' diye soruyor. Ben de onun göremediğimiz ama var olan şeyler gibi olduğunu anlatmaya çalışıyorum." K7: "Ayrıca, 'Allah nerede?', 'Allah'ı neden göremiyoruz?' ve 'Allah neden bizimle konuşmuyor?' gibi sorular da soruyor." K8: "Örneğin, 'Allah'ı neden göremiyoruz?', 'Allah bizi nasıl görüyor?', 'Allah bizi nasıl duyuyor?' gibi sorular yöneltiyor."

Bazı ebeveynler, çocuklarının Allah'ın sıfatları ve cinsiyeti gibi konularda sorular sorduklarını belirtmişlerdir. Bu durum, çocukların soyut bir varlık olan Allah'ı anlamlandırma sürecinde, O'nu insanî özelliklerle karşılaştırarak kavramaya çalıştıklarını göstermektedir. Bu tür sorular, çocukların bilişsel gelişim düzeyleri doğrultusunda dini kavramları somutlaştırma eğiliminde olduklarını ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili bazı ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K2: "Kızım zaman zaman 'Allah'ın özellikleri neler?', 'O da bizim gibi mi?' gibi sorular soruyor." K7: "Çocuğum bazen 'Allah neden bizimle konuşmuyor?' diye soruyor. Biz de dualarımızla konuştuğumuzu, O'nun her şeyi bildiğini ve duyduğunu söylüyoruz." K8: "Kızım genellikle Allah'ın nerede olduğu, nasıl göründüğü, Allah'ın çocukları olup olmadığı gibi konuları merak ediyor. Allah niye gelmiyor, O da ölecek mi? gibi sorular sorduğu oluyor" K12: "Çocuklarım bazen 'Allah'ın cinsiyeti var mı?' diye soruyorlar. Onlara Allah'ın bizim gibi olmadığını anlatıyorum."

Ebeveynlerin bazıları çocukların yaratılışın amacı, Allah'ın insanları yaratma nedeni, insanlarla ilişkisi ve iletişim şekli gibi temel inanç konularında derinlemesine sorgulamalar yaptığını ifade etmektedir. "Allah bizi neden yarattı?" ve "Allah neden bizimle konuşmuyor?" gibi sorular, çocukların fıtrî olarak varoluşsal meselelere yöneldiğini ve dinî inanç sistemini anlamlandırmaya çalıştıklarını göstermektedir. Bu tür sorular, aynı zamanda çocukların soyut kavramlarla da erken yaşta yüzleştiğini göstermektedir. Konuyla ilgili bazı ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K1: "Allah her şeyi yaratabilir mi? gibi sorularla karşılaşıyoruz." K4: "Dua ettiğimizde Allah bizi duyuyor mu? diye soruyor mesela." K7: "Özellikle büyük çocuğum daha fazla sorular soruyor. Örneğin, 'Allah bizi neden yarattı?', 'Neden insan olarak yarattı?', 'Neden elimiz, gözümüz, ayağımız var?' gibi sorular yöneltiyor." K10: "Küçük yaşlarda kader inancını sorgulayan sorular da geliyor. Örneğin, 'Hollandalı arkadaşım cennete gidecek mi?' ya da 'Küçük çocuklar öldüklerinde ne olur?' gibi. Allah'ın sevgisi ve yaratma hikmetiyle ilgili de zaman zaman merak ettikleri oluyor."

Çocukların en çok zihinsel çaba sarf ettikleri konulardan birinin Allah'a yönelik olduğu görülmektedir. Ebeveynler, Allah ile ilgili olarak çocuklarının Allah'ın varlığı, görünmezliği, özellikleri, insanları yaratma nedeni ve insanlarla ilişki ve iletişim şekli hakkında merak içinde olduklarını belirtmiştir. Çocuklar göremedikleri bir varlık olarak Allah'ı sorgulamakta; O'nun görme, duyma, yaratma veya cinsiyet gibi fiil ve özelliklerini kavramaya çalışmakta; Allah'ın insanları nasıl ve neden yarattığını, duaları nasıl duyduğunu, insanlarla nasıl konuştuğunu, kısaca insanlarla iletişim şeklini merak etmektedir. Bu bulgular literatürdeki sonuçlarla benzerlik göstermektedir.

Zengin ve Gezer Şen'in[46] 4. sınıf öğrencileriyle yaptığı çalışmada, çocukların DKAB dersinde özellikle Allah, cennet-cehennem ve melekler gibi konulara yönelik sorular sordukları belirlenmiştir. Araştırmada, en fazla sorulan soruların Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili olduğu tespit edilmiştir. Dam[47] ise çalışmasında Allah'ın zatı ile ilgili soruların yoğunluk kazandığını; Allah'ın kim olduğu, neye benzediği, nerede yaşadığı, neden görünemediği, O'nu kimin yarattığı gibi konuların çocuklar tarafından merak

[46] Zengin - Gezer Şen, "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilerin Sordukları Sorular ve Öğretmenlerin Verdikleri Cevapların İncelenmesi".
[47] Dam, *İlköğretim 1. Kademe*.

edildiğini belirtmektedir. Aynı zamanda Allah'ın gücü ve fiilleri, her şeyi nasıl yarattığı ve her zaman nasıl yanımızda olabildiği gibi daha derin sorgulamaların da yapıldığı görülmüştür. Yavuz,[48] çalışmasında çocukların Allah'ın gücünün her şeye nasıl yettiği, nasıl her yeri görebildiği, her şeyi nasıl bilebildiği ve nasıl yarattığı gibi Allah'ın fiilleri ve bunların imkânı üzerine bir arayış içinde olduklarını belirtmektedir. Uygun,[49] çocukların Allah'ın şekli, özellikleri, yüceliği ve bulunduğu mekân ile ilgili sorular sorduğunu, ayrıca yarattığı varlıklara ilişkin tasarruflarıyla ilgili "Neden yarattı?" "Neden böyle yarattı?", "Nasıl yarattı?" gibi sorular sorduğunu belirtmektedir.

Allah'ın sıfatları ve O'nun görünmezliği ile ilgili çocukların yönelttiği sorular, genellikle Allah'ın insanlardan farklı yapısı, her şeyi görüp duyması ve yaratması gibi soyut konulara odaklanmakta, aynı zamanda O'na insani özellikler atfetmektedir. Ebeveynlerin ifadelerine göre, çocuklar Allah'ı anlamlandırırken gözle görebildikleri ve somut varlıklarla benzeşim kurmaya, O'nu insanî özelliklerle karşılaştırarak kavramaya çalışmaktadır. Çocukların Allah'ın zatı, sıfatları, fiilleri ve gücü hakkında yaptığı bu sorgulamalar, onların bulunduğu gelişim dönemine göre anlaşılması zor konular olarak görülebilir. Ancak çocuğun bu tür sorgulamalara girmesi bilişsel, duygusal, sosyal ve dinî gelişimi açısından önemli olarak değerlendirilmelidir.

Bu durum söz konusu çocuklarda, insana özgü niteliklerin insan dışı varlıklara atfedilmesi[50] anlamına gelen antropomorfizm eğilimini göstermektedir. Çocuklarda antropomorfist bir Tanrı anlayışının hâkim olduğu ve Tanrı'nın insana benzetilerek anlaşılmaya çalışıldığı bilinmektedir.[51] Küçük yaş grubundaki çocuklarda bu anlayışın daha yoğun olduğu görülmüştür.[52] Bu durum çocuğun içinde bulunduğu gelişim döneminden kaynaklıdır. Bu kişisel faktörler gibi sosyo-kültürel yapı da Tanrı tasavvurunun şekillenmesinde etkili olan faktörler arasındadır.[53] Bu açıdan araştırmada çocuğun Allah ile ilgili sorularının, kişisel faktörlerin yanı sıra bulunduğu çok dinli-kültürlü ortamdan etkilendiği söylenebilir.

4.1.2. Çocukların Diğer Din Mensuplarının Farklı İnanç ve Uygulamalarına İlişkin Soruları

Diğer "Din Mensuplarının Farklı İnanç ve Uygulamaları" kategorisine bakıldığında, ebeveynler çocukların içinde yaşadıkları toplumsal çevreyle etkileşim içinde olduklarını ve bu çevredeki farklı inanç ve uygulamaların var olduğunu fark edip bunu merak ettiklerini belirtmektedir. Bu meraklarını diğer dinlerin bayramları, dua şekillerindeki farklılıklar, Hz. İsa ve kutsal kitaplara yönelik farklı inançlar ve ahiret inancındaki farklılıklar konusundaki sorularla dile getirmişlerdir. Bu merakın, çocukların çevresindeki dini ve kültürel farklılıklara dair gözlemlerinden doğduğu düşünülmektedir.

Bulundukları çok kültürlü çevrede farklı bayramların kutlandığını ve bu kutlamaların çeşitli şekillerde olabildiğini fark eden çocuklar "Neden biz de çam ağacı süsleyemiyoruz?" "Onların bayramları neden farklı?" gibi sorular sormaktadır. Konuyla ilgili bazı ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K2: "Biz neden yılbaşı ağacı yapmıyoruz?" diye sordu. "Herkes yapıyor" diyerek merak ettiğini gösterdi.
>
> K5: Avrupa'da farklı din ve kültürleri gözlemlediği için "Biz neden yılbaşında çam ağacı süslemiyoruz?", "Neden dua ederken ellerimizi Hristiyanlar gibi yapmıyoruz?" gibi konular da ilgisini çekiyor. K7: "Biz neden çam ağacı süslemiyoruz?" diye soruyor. İnternette veya arkadaşlarının evlerinde gördüğünde, "Bazı Türklerin evinde de çam ağacı var, bizim neden yok?" diye merak ediyor. Biz de yılbaşının ve Noel'in bizim bayramımız olmadığını, Müslümanların farklı bayramları olduğunu anlatıyoruz."

[48] Yavuz, *Çocukta Dini Duygu*.
[49] Uygun, *Çocuk ve Ergen Bireye Sahip Olan Ailelerde Karşılaşılan Dini Sorular Üzerine Bir Araştırma*.
[50] Nicholas Epley vd., "On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism.", *Psychological Review* 114/4 (2007), 864-886.
[51] Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012).
[52] Celal Çayır, "Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 25-60.
[53] Ali Ulvi Mehmetdoğlu, "Tanrı Tasavvurları", *Din Psikolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 170.

Ebeveynlere göre çocuklar farklı din mensuplarının ibadet ve dua şekilleriyle ilgili sorular sormaktadır. Örneğin, 'Dua ederken ellerimizi neden Hristiyan çocuklar gibi birleştirmiyoruz?' şeklindeki sorular çocuğun kendi ailesinde gözlemlediği ibadet şekillerinden farklı olan uygulamaları fark ettiğini ve bunun nedenini merak ettiğini göstermektedir. Konuyla ilgili bazı ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K2: "Bazı insanların namaz kıldığını, bazılarının ise kılmadığını gördüklerinde, "O zaman onlar nasıl Müslüman oluyor?" diye merak ediyorlar... Farklı yaşam tarzlarını gözlemledikleri için bu konular üzerinde daha çok düşünüyorlar." K3: "Onların dinleri neden farklı?", "Neden biz oruç tutuyoruz da onlar tutmuyor?" gibi sorular yöneltiyor. Arkadaşlarıyla kendisini kıyaslıyor ve onların dini uygulamalarını merak ediyor." K4: "Özellikle okulunda Hristiyan öğrenciler olduğu için bu konuda merak ettikleri var. Okulda sabahları dua ederek güne başladıklarını ve dua sırasında ellerini birleştirmek zorunda kaldığını anlatıyor." K8: Hristiyan öğrencilerin sabah dua ederken "Günümüz güzel geçsin", "Tanrı bizi korusun" gibi sözler söylediklerini anlatıyor. Onların inançlarını gözlemliyor ve bu konuda çeşitli sorular soruyor. K9: Özellikle okulda öğrendikleriyle kıyaslama yaparak Hristiyanlık ve İslam arasındaki farkları anlamaya çalışıyorlar. Örneğin, "Biz neden oruç tutuyoruz? Hristiyanların da orucu var, ama onlarınki neden kabul edilmiyor?" gibi sorular soruyorlar. Ramazan ayında bu tür sorular daha sık gündeme geliyor." K12: "Bazen "Biz camiye gidiyoruz ama arkadaşlarım neden gitmiyor?" diye soruyorlar. Bunun üzerine, onların farklı bir inanca sahip olduklarını anlatıyorum. "Hollandalılar genellikle Hristiyan ama inanmayanlar da var." şeklinde basit ve anlaşılır bir şekilde açıklıyorum."

Ebeveynlerin aktardığına göre, çocuklar bazı uygulamaların helal ya da haram olup olmadığını merak etmekte, farklı inanç mensuplarının uygulamalarını bu kapsamda sorgulamakta, özellikle yeme-içme bağlamında sorular sormaktadır. Avrupa'da farklı gıda kültürlerinin içinde büyüyen çocukların, domuz eti, alkol ve katkı maddeleri gibi konulara ilgi gösterdiği görülmektedir. Konuyla ilgili bazı ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K2: "Domuz eti neden haram?" diye sorduklarında, hem dini açıdan hem de sağlık açısından açıklamalar yapıyorum. Alkol konusunda da benzer sorular geliyor. Çevrelerinde alkol alanları gördüklerinde, "Neden haram?" diye soruyorlar." K3:"Domuz etinin tüketildiğini gördüğünde şaşırıyor. Ona, İslam'da domuz etinin haram olduğunu ve bizim yemediğimizi anlatıyorum. Diğer insanların farklı inanç ve alışkanlıklara sahip olabileceğini, herkesin kendi dinine göre hareket ettiğini açıklıyorum." K5: Domuz eti konusunda çocuklarla açık bir anlaşmamız var: "Biz yemeyeceğiz." Ancak yine de çocuklar bazen "Eğer yersem ne olur?" diye soruyorlar. Arkadaşları bazen onlara domuz eti içeren yiyecekler veriyor, bu yüzden dikkatli olmaları gerektiğini anlatıyoruz. Süpermarketlerden alışveriş yaparken içindekiler kısmını mutlaka okuyoruz." K6: "Okulda arkadaşlarının bazı yiyecekleri tükettiğini gördüğünde "Biz neden domuz eti yemiyoruz?" diye soruyor. Ona, bunun hem İslam'da yasak olduğunu hem de sağlık açısından zararlı olabileceğini anlatıyorum. Çocuğa yönelik basit ve anlaşılır bir dille açıklamaya çalışıyorum."

Bazı ebeveynler, çocuklarının Hristiyan arkadaşlarının inançları hakkında sorular sorduklarını, çocukların arkadaş çevresinde gördükleri farklı inançları anlamlandırmaya çalıştıklarını ve bu inanca sahip kişilerin ölümden sonraki durumunu sorguladıklarını ifade etmektedirler. Konuyla ilgili bazı ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K1: "Hollanda'da çocukları hepsi niye müslüman değil diyorlar." K3: "Neden herkes Müslüman değil?", "Diğer dinler neden farklı?" gibi konular üzerine düşünüyor. Hollanda'daki bazı arkadaşlarının domuz eti yediğini gördüğünde de bu konuyu sorguluyor: "Neden bazı insanlar domuz eti yiyor?", "Biz neden yemiyoruz?" gibi sorular yöneltiyor K4: Hristiyan öğrencilerin sabah dua ederken "Günümüz güzel geçsin", "Tanrı bizi korusun" gibi sözler söylediklerini anlatıyor. Onların inançlarını gözlemliyor ve bu konuda çeşitli sorular soruyor. K9: "Özellikle okulda öğrendikleriyle kıyaslama yaparak Hristiyanlık ve İslam arasındaki farkları anlamaya çalışıyorlar. Hristiyanların iyileri de var, onlar cennete girecek mi?" gibi konular gündeme geliyor. Hollandalı arkadaşlarını, komşularını gözlemlediklerinde bu tür düşünceler gelişiyor."

Bazı ebeveynler, çocuklarının dinler arası farklılıkları sorgulayan sorularının Hz. İsa, kutsal kitap gibi konular ile peygamberlik inancı etrafında oluştuğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili bazı ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K5: Ayrıca, kutsal kitaplarla ilgili de sorular geliyor: "Tevrat ve İncil'i de Allah gönderdi, ama neden korunmadılar da sadece Kur'an korundu?" gibi. K8: "dini hikâyelerle ilgili kıyaslamalar yapıyorlar. Okulda öğrendikleri hikâyeler bizim okuduğumuz dini hikâyelere benzediğini fark ediyorlar. Örneğin, Hz. Yusuf'un kuyuya düşmesi gibi kıssaları, okulda farklı bir anlatımla duyduklarında, "Bu bizim hikâyemize çok benziyor" diye belirtiyorlar." K9: farklı dinlerin varlığı üzerine de sorular soruyorlar. Özellikle Hz. İsa'nın durumu çok merak ediliyor. "Biz Hz. İsa'ya inanıyoruz ama Hristiyanlar onu Allah'ın oğlu olarak görüyorlar. Onlar Peygamberimize inansalar da cennete girebilirler mi?" şeklinde sorular yöneltiyorlar. K10: Küçük yaşlarda kader inancını sorgulayan sorular da geliyor. Örneğin, "Hollandalı arkadaşım cennete gidecek mi?" ya da "Küçük çocuklar öldüklerinde ne olur?" gibi sorular yöneltiyorlar.

Araştırmaya katılan ebeveynlerin çocuklarının, çoğul bir toplumda çevresinde gözlemlediği çeşitli dinî inanç ve pratiklere yönelik ilgi ve meraka sahip olması önemli bir bulgudur. Böyle bir ortam, çocukların farklılıklara karşı olumlu bir tutum geliştirmesi için bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Burada kültürlerarası din eğitimi kavramı öne çıkmaktadır. Kültürlerarası din eğitimi bir arada yaşayıp birbirini yeterince tanımayan farklı dinlere mensup insanların birbirleri hakkındaki önyargı ve karşılıklı savunma alışkanlıklarını aşarak diyalog yoluyla daha yakından tanışmayı ve karşılıklı anlayış geliştirmeyi vaat etmektedir.[54] Eğitimin yalnızca okulu değil aile, akraba, arkadaş grubu gibi çocuğun tüm çevresini içeren bir sistem olarak kabul edilmesi ve kültürlerarası din eğitiminin bu sistemler içinde uygulanmasının çocuğun farklı dinlere yönelik olumlu tutum geliştirmesine katkıda bulunması mümkündür.

4.1.3 Çocukların Ölüm ve Ahiret Hakkındaki Soruları

"Ölüm ve Ahiret" kategorisine bakıldığında, ebeveynler çocuklarının ölümün anlamı, sebebi, ölüm korkusu/ölümsüzlük arzusu, mezar ve defin süreci, ölümden sonra ne olacağı, cennet ve cehennemin mahiyeti gibi konularda sorular sorduklarını belirtmektedir. Aynı zamanda cennette yeniden buluşma düşüncesi ile meleklerin varlığı ve görevlerine ilişkin çeşitli sorular yönelttiklerini belirtmektedir. Bu durum, çocukların ölüm olgusuna dair bilişsel ve duygusal anlamlandırma çabalarının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Konuyla ilgili bazı ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K5: "Ölümle ilgili merak ettikleri var. Özellikle "Anne, baba, siz öldüğünüzde ne olacak?", "Neden insanları toprağa gömüyoruz?" gibi sorular yöneltiyor." K8: "Ölüm kavramını yavaş yavaş kavramaya başlıyor. "Ölünce ne olacak?", "Birbirimizi görebilecek miyiz?", "Sen ölürsen seni nasıl göreceğim?" gibi sorular soruyor. Ölümün kaçınılmaz bir gerçek olduğunu ama korkulacak bir şey olmadığını anlatıyoruz. Ona, ölümün bir son olmadığını, iyi insanların tekrar bir araya geleceğini söylüyoruz. Ancak çok detay vermemeye çalışıyoruz, çünkü korkup üzülmesini istemiyoruz."

Ebeveynlerin bazıları, çocuklarının 'Cennette tekrar buluşacak mıyız?' şeklindeki sorularla, ölüm sonrası yeniden kavuşma umudunu dile getirdiklerini belirtmektedir. Bu tür sorular, çocukların kayıp, ayrılık ve ölüm kavramlarını anlamlandırma sürecinde geliştirdikleri duygusal ihtiyaçların bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Konuyla ilgili bazı ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K1: "Ölen bir kişi nereye gider. Cennette herkes mutlu mu diye de soruyor." K2: Cennet ve cehennem hakkında da çok düşünüyor.'Herkes cennete gidecek mi?', 'Önce cehennemde cezasını çekecek mi?', 'Orada çok mu acı çekecek?', 'Ateşi kim yakacak?', 'Ölüm nasıl olacak?' gibi sorular yöneltiyor." K8: Ölünce ne olacak? Birbirimizi görebilecek miyiz? Sen ölürsen seni nasıl göreceğim? gibi sorular soruyor." K14: "Dedemizi cennette görecek miyiz?" diyor mesela."

Görüşme yapılan ebeveynlerden bazıları, çocuklarının mezar ve defin süreciyle ilgili sorular sorduklarını ifade etmektedir. 'Neden insanları toprağa gömüyoruz?' gibi sorular, çocukların ölüm olgusunu somutlaştırma ve anlamlandırma çabalarının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Görüşmelerde, çocukların İslam'daki ahiret anlayışıyla bağlantılı olarak diğer dinlerdeki ölüm sonrası yaşama ilişkin inançları veya farklı din mensuplarının ölüm sonrası durumunu da sorguladıkları görülmüştür. Bu tür

[54] Muhammet Şevki Aydın - Cemil Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021).

sorular, çocukların farklı inanç sistemlerine karşı farkındalık geliştirdiklerini ve ahiret kavramını daha geniş bir perspektiften anlamlandırma eğiliminde olduklarını göstermektedir. Bu durumu yansıtan ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K9: "Hristiyanların iyileri de var, onlar cennete girecek mi?" K14: "Biz Hz. İsa'ya inanıyoruz ama Hristiyanlar onu Allah'ın oğlu olarak görüyorlar. Onlar Peygamberimize inansalar cennete girebilirler mi?' şeklinde sorular yöneltiyorlar. Okulda iyi arkadaşları olduğu için 'Bunlar iyi insanlar, neden cennete giremeyecekler?' gibi sorular sıkça soruluyor." K2: "Hepimiz cennete gideceğiz değil mi? diye sorularla diğer dinilerin ahiret inancını da sorguluyor."

Bazı ebeveynler, çocukların görünmeyen varlıklar olan meleklerle ilgili yoğun bir ilgi ve merak geliştirdiğini ifade etmiştir. Bu ilgi, çocukların soyut dinî varlıkları somutlaştırarak kavrama çabasıyla ilişkilendirilmiştir. Özellikle meleklerin görevleri, fiziksel nitelikleri ve insanlarla ilişkileri üzerine yöneltilen sorular dikkat çekicidir. K7: "Melekler yer mi, içer mi?, Meleklerin cinsiyeti var mı?" gibi sorular bu kapsamda sorulan sorular arasındadır.

Çocukların ölüm konusundaki anlayışları yetişkinlerden farklıdır. Onlar ölümü duygusal bir olay olarak görmekte ve ölümdeki doğal ayrılık nedeniyle üzüntü, kaygı ve korku gibi yoğun duygusal tepkiler göstermektedirler.[55] Literatürde çocukların ölümün nasıl olduğu, insanların nasıl, neden ve ne zaman öldüğü; ölüm sonrası hayatın nasıl olduğu, aile ile birlikte olup olunmayacağı, cennet ve cehennemin nasıl bir yer olduğu, cennete nasıl gidileceği gibi konuları merak ettiğine dair sonuçlar yer almaktadır.[56] Ölüm olgusunun erken çocukluk döneminde tartışılması ve açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Ebeveynlerin çocuğun bu tür sorularını içten, gerçekçi ve umutsuzluğa sevk etmeyecek şekilde yanıtlamaları çocukların farklı kaynaklardan yanlış bir şekilde öğrenerek olumsuz etkilenmesinin önüne geçmek için önemlidir. Çocuklar bu dönemde ölümün geri döndürülemez olduğunu, tüm hayati fonksiyonların ölümle tükendiğini ve canlı varlıkların er geç öleceğini idrak edebilecek düzeydedir. Çocuktaki yanlış algı ve ön yargıların kırılarak bu konuda sağlıklı bir bakış açısını sağlamak büyük ölçüde ebeveynin sorumluluk alanına girmektedir. Çocukları bu ölüm ile ilgili konuşmalara dahil etmek, ölümün bir son olmadığını açıklamak, korku uyandıracak düzeyde bir anlatımdan kaçınarak ölümden sonraki hayata inanan iyi insanların öldükten sonra iyi bir hayat yaşayabileceğine vurgu yapmak, çocuğun içinde bulunduğu gelişim dönemine uygun yaklaşımlardır.[57]

4.1.4. Çocukların İbadet ve Uygulamalar Hakkındaki Soruları

Ebeveynler çocuklarının yakın çevresinde gördüğü namaz, oruç, dua gibi bazı ibadet ve inanç pratiklerini gözlemleyerek bunları taklit etme eğitiminde olduğunu, bu ibadetlerin anlamı, yapılma nedeni ve nasıl yapıldığına ilişkin sorular sorduklarını belirtmişlerdir. Konuyla ilgili ebeveyn ifadeleri şu şekildedir:

> K2: ''Namazı çok soruyor. Çocuklar bazen "Namaz kılmamız şart mı?", "Kim demiş?", "Herkes yapıyor mu?", "Yapmazsak ne olur?" gibi sorular soruyorlar." K5: "Namaz kıldığımızda bunun neden yapıldığını merak ediyor. Özellikle öğlen namazını kıldığımızı gördüğünde "Hasta olsak ne olur?" gibi sorular soruyor. Ona, sünnetlerin hasta olduğunda terk edilebileceğini ama kılmanın daha iyi olduğunu anlatıyorum. Ayrıca "Öğlen 10 ikindi neden 8 rekat, akşam neden 5?" gibi sorular yöneltiyor." K6: "Zaman zaman dini alışkanlıklarımızla ilgili soruyor. Besmele çekerek başlamamız gerektiğini söylediğimizde ya da belirli dini alışkanlıklarımızı uyguladığımızda sorular gelmeye başlıyor. Örneğin, neden sağ elle yemeliyiz gibi sorular yöneltiyor. Neden namaz kılıyoruz?" diye soruyorlar." K10: "Evet, özellikle namaz ve oruç hakkında merak ettikleri oluyor. "Neden namaz kılıyoruz?" ya da "Oruç tutmak zorunlu mu?" gibi sorular soruyorlar. Ramazan aylarında bu konular daha fazla gündeme geliyor."

Literatürde de benzer şekilde Allah, cennet, cehennem, ölüm ve çeşitli ibadetler gibi konuların çocukların ilgisini çektiği ve bu konularda sorular sordukları belirtilmiştir.[58] Uygun,[59] çalışmasında çocukların

[55] Vilademir Slaughter, "Young Children's Understanding of Death", *Australian Psychologist* 40/3 (2005), 179-186.
[56] Dam, *İlköğretim 1. Kademe*; Uygun, *Çocuk ve Ergen Bireye Sahip Olan Ailelerde Karşılaşılan Dini Sorular Üzerine Bir Araştırma*.
[57] Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi".
[58] Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi"; Yavuz, *Çocukta Dini Duygu*.
[59] Uygun, *Çocuk ve Ergen Bireye Sahip Olan Ailelerde Karşılaşılan Dini Sorular Üzerine Bir Araştırma*.

ibadetlerle ilgili sorular sorduklarını, duanın anlamını, ibadetlerin nasıl ve neden yapıldığını, ibadetlerin günahları nasıl temizlediğini, nasıl kabul edildiğini merak ettiklerini belirtmektedir.

Ebeveyn görüşlerine genel olarak bakıldığında, çocukların fıtrî olarak varoluşsal meselelere yöneldiği ve dini inanç sistemini anlamlandırmaya çalıştıkları, çevresinde gözlemlediği inanç, davranış ve duyduğu kavramlara ilişkin merak içinde oldukları ve sorularının da bunlara yönelik oluştuğu görülmektedir. Çocukların gerek eyleme dökülen dini davranışlar ve inanç pratikleri, gerekse kullanılan dini kavramlar konusunda önemli bir gözlem ve analiz yeteneğine sahip olduğu söylenebilir. Bu durum dini gelişim ve din eğitimi açısından önemli çıkarımlar taşımaktadır. Çeşitli konularda kendiliğinden ortaya çıkan sorular ve bunlara verilecek uygun cevaplar, bu dönemin din eğitiminin temelini oluşturur. Çocuğun sorularından hareketle yapılan dolaylı bir din eğitimi, erken çocukluk dönemi için uygun bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.[60] Bu dönemde ilk başvurulan kaynak ailedir. Çocuğun sorduğu dini sorulara anne baba tarafından verilen doyurucu cevaplar onun dini uyanışına yardımcı olabilmektedir.[61] Çevredeki dinî uygulamaları gözlemleme ve dini konuları öğrenme imkanı bulamamış çocuklarda ise bu konulara yönelik ilgi ve öğrenme isteğinin bu imkana sahip olanlara göre daha az gelişmesi beklenebilir.[62] Bu durum dini gelişimde yaşanılan çevrenin önemini ortaya koymaktadır.

4.2. Ebeveynlerin Çocukların Dinî Sorularına Verdiği Yanıtlar

Ebeveynlerin Çocukların Dinî Sorularına Verdiği Yanıtlar temasına ilişkin kodlar Tablo 3'te ayrıntılı şekilde sunulmuştur.

Tablo 3: Ebeveynlerin Çocukların Dinî Sorularına Verdiği Yanıtlar

Kategori	Kod	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Yanıtların İçeriği	Allah'ın sıfatları / görünmezliği	14	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K10, K11, K12, K13, K14, K15
	Cennet-cehennem / ahiret açıklamaları	11	K1, K2, K3, K5, K6, K8, K9, K10, K13, K14, K16
	İbadet gözlemi ve gerekçeler	14	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K12, K13, K14, K16
	Diğer din ve kültür farkları	16	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16
	Helal-haram bilgisi	13	K1, K2, K3, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K12, K13, K14, K15
	Dini hedef / motivasyon	5	K2, K3, K13, K14, K15
	Fıtrî inanç vurgusu	1	K1
	Duygusal etki / rahatlatma	11	K2, K3, K5, K6, K7, K8, K10, K13, K14, K15, K16
	Ahlak – vicdan ve davranış vurgusu	11	K3, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K13, K14, K15, K16
	Güncel olaylara dini yorum	3	K13, K10, K14
	Dinî kimlik – Batı'da Müslüman olmak	4	K6, K9, K10, K16
Ebeveynlerin Yanıtlama Şekli	Yaşa ve seviyeye uygun açıklama yapma	12	K1, K2, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K13, K14, K15
	Sakin ve yargılamadan yaklaşma	11	K2, K3, K4, K5, K6, K7, K10, K13, K14, K15, K16
	Somutlaştırarak örnek ve benzetmelerle anlatma	12	K1, K2, K4, K5, K6, K7, K8, K10, K11, K14, K15, K16
	Bilgi eksikliğinde araştırma yapma	12	K1, K2, K3, K4, K5, K7, K9, K10, K13, K14, K15, K16
	Hikâyeleştirme, sadeleştirme	8	K2, K5, K6, K7, K8, K10, K14, K15
	Dini otoriteye yönlendirme	10	K1, K3, K4, K5, K7, K10, K13, K14, K15, K16
	Soru sorma davranışını teşvik etme	5	K5, K6, K7, K10, K13
	Bazı sorulardan kaçınma / ayrıntıya girmeme	6	K1, K2, K4, K5, K10, K14

Araştırmaya katılan ebeveynlerin çocuklarının dinî sorularına verdikleri yanıtlar "Yanıtların İçeriği" ve "Ebeveynin Yanıtlama Şekli" olmak üzere iki kategoride incelenmiştir.

[60] Goldman, *Readiness for Religion- A Basis For Developmental Religious Education*; Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi".
[61] Hökelekli, *Din Psikolojisi*.
[62] Yavuz, *Çocukta Dini Duygu*.

4.2.1. Ebeveyn Yanıtlarının İçeriği

Yanıtların içeriği incelendiğinde, bu içeriklerin çocukların soruları doğrultusunda oluştuğu görülmüştür. Ebeveynlerin çocuklara verdikleri cevapların Allah'ın sıfatları ve görünmezliği, cennet-cehennem ve ahiret konusu, ibadetlerin gözlemlenmesi ve gerekçelendirilmesi, diğer din ve kültürlerle karşılaştırmalar ile helal-haram bilgisi gibi temel dinî konularda yoğunlaştığı görülmektedir.

Allah'ın sıfatları ve O'nun görünmezliği ile ilgili çocukların yönelttiği sorular, genellikle Allah'ın insanlardan farklı yapısı, her şeyi görüp duyması ve yaratması gibi soyut konulara odaklanmaktadır. Örnek olarak şu ifadeler dikkat çekicidir:

> K1: "Allah nerede, neden görünmüyor, diye sordu. Ben de 'Allah görünmez, bizim gibi insan da olamaz. Allah'ın gücü her şeye yeter, "Ol!" der ve olur' gibi şeyler söyledim. Tam ayrıntılı anlatmadım ama kısmen açıklamalarda bulundum." K8: ''Çocuğum bana 'Allah bizi nasıl görüyor?' diye sorduğunda, ona Allah'ın her şeyi görebilen bir varlık olduğunu, gözle görmemize gerek olmadığını söyledim. 'O'nun bizi duyduğunu nasıl anlarız?' dediğinde ise, dua ettiğimizde içimizi bildiğini, kalbimizden geçeni duyduğunu anlattım. Bazen görünmeyen şeylerin de var olduğunu, tıpkı rüzgârı görememize rağmen hissetmemiz gibi Allah'ın da bizimle olduğunu söyledim. K8 : "Çocuğum 'Allah'ı neden göremiyoruz?' diye sorduğunda, güneşi örnek veriyorum: 'Güneşi bazen göremesek de varlığını hissederiz, Allah da böyledir.' diyorum." K10: "Allah'ın merhametli olduğunu, sevgisinin anne sevgisinden bile büyük olduğunu söylüyoruz."

Çocukların cennet, cehennem ve ahiret yaşamına ilişkin soruları, ebeveynlerin ortak deneyimlerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Ebeveynler bu tür sorulara verdiği yanıtlardan bazı örnekler aşağıda yer almaktadır:

> K2: ''Çocuğuma cennetin iyilerin ödüllendirileceği, cehennemin ise kötülerin ceza göreceği bir yer olduğunu söylüyorum. İyi davranışların karşılıksız kalmayacağını, kötülüklerin de bir sonucu olacağını böylece daha iyi anlıyor.'' K10: ''Bir gün bana 'Küçük çocuklar öldüğünde ne olur?' diye sordu. Ben de ona Allah'ın küçük çocukları çok sevdiğini ve onların cennete gideceğini söyledim. Bu onu çok rahatlattı, hatta yüzü güldü.'' K12: 'Kötülük yaparsak Allah görür mü, cezamız ne olur?' diye merak ediyor. Biz de ona davranışların ne kadar önemli olduğunu anlatıyoruz. Mesela yalan söylediğinde, kendi iç sesini dinlemesini, vicdanına kulak vermesini öğütlüyorum. Böylece hem Allah'ın her şeyi bildiğini hem de doğruyla yanlışı ayırt etmeyi öğreniyor."

Ebeveynlerin aktardığına göre, özellikle yeme-içme bağlamında çocuklar helal-haram kavramını sorgulamaktadır. Bu çerçevede ebeveynlerin hem dini hem de sağlık temelli açıklamalar yapıldığı görülmektedir. Bu konudaki ebeveyn ifadeleri şu şekildedir:

> K2: ''Sağlık açısından da açıklamalar yapıyorum. Örneğin, bazı Hollandalıların da sağlıklı bulmadıkları için domuz eti yemediğini söylüyorum. "Domuz eti neden haram?" diye sorduklarında hem dini açıdan hem de sağlık açısından açıklamalar yapıyorum. Alkol konusunda da benzer sorular geliyor. Çevrelerinde içenleri gördüklerinde, "Neden haram?" diye soruyorlar. "İnsanı sarhoş edip bilinçsiz hale getirdiği için" diyorum ve sağlık açısından da zararlı olduğunu açıklıyorum. K5:"Domuz eti konusunda çocuklarla açık bir anlaşmamız var: "Biz yemeyeceğiz." Ancak yine de çocuklar bazen "Eğer yersem ne olur?" diye soruyorlar. Arkadaşları bazen onlara domuz eti içeren yiyecekler veriyor, bu yüzden dikkatli olmaları gerektiğini anlatıyoruz. Süpermarketlerden alışveriş yaparken içindekiler kısmını mutlaka okuyoruz. Özellikle et ürünlerinde dikkatliyiz; salam, sosis gibi ürünleri bilinmeyen yerlerden almıyoruz." K3: "Ona, İslam'da domuz etinin haram olduğunu ve bizim yemediğimizi anlatıyorum. Diğer insanların farklı inanç ve alışkanlıklara sahip olabileceğini, herkesin kendi dinine göre hareket ettiğini açıklıyorum." K6: "Okulda arkadaşlarının bazı yiyecekleri tükettiğini gördüğünde "Biz neden domuz eti yemiyoruz?" diye soruyor. Ona, bunun hem İslam'da yasak olduğunu hem de sağlık açısından zararlı olabileceğini anlatıyorum. Çocuğa yönelik basit ve anlaşılır bir dille açıklamaya çalışıyorum."

Helal-haram sorgulamaları yalnızca bireysel düzeyle sınırlı kalmayıp, çocukların toplumsal gelişmelere karşı duyarlılık gösterdiği durumları da kapsamaktadır. Özellikle Filistin-Gazze bağlamında gündeme gelen boykot uygulamasına yönelik bir hassasiyet oluştuğu, bazı çocukların ürün tercihlerinde bilinçli davrandığı görülmektedir. Bu durum, dini değerlerle toplumsal duyarlılığın çocuklar tarafından bir arada ele alındığını ortaya koymaktadır:

> K13: "Gazze olayları gibi konularda boykot ürünlerini almamaya özen gösteriyoruz. Örneğin, abisi marketten bir ürün aldığında çocuğumuz Bu boykot listesinde! diye tepki gösteriyor. Evde bu konuları konuşurken çocuklar etkileniyor."

Çocukların, çevrelerinde neden herkesin Müslüman olmadığına yönelik sorularına ebeveynler inanç temelli ve sade açıklamalarla karşılık verdiklerini ifade etmektedir:

> K1: "Hollanda'da çocukları hepsi niye müslüman değil diyorlar bazen. Bende bütün çocuklar aslında doğuştan müslüman, anne babaları sonradan çocuklarını başka dinlere yönlendiriyor diyorum."

Erken çocukluk döneminde, din eğitiminin temelini çocukların soruları oluşturmaktadır. Çocuğun soru sorması ebeveynler ve eğitimciler için pek çok fırsat sunar.[63] Çocuğun dini ilgi, merak ve isteği konuların öğrenilmesinde önemli bir motivasyon kaynağı olarak değerlendirilmelidir. Onun öğrenmeye en açık olduğu zamanı kapsayan ve dini gelişimi açısından önemli olan bu sorulara uygun yanıtlar verilmesi, din eğitiminde temel ilkelerden biridir. Çocuğun doğru bir dini tutum ve davranışa sahip olması bu yanıtlara bağlıdır.[64] Çünkü çocuğun soruları öğrenmelerinin temel alanlarından birini oluşturmaktadır.[65] Bu anlamda yetişkinler çocukların sorularına yanıt verirken aynı zamanda bir din eğitimi faaliyeti yapmış olmaktadırlar.

4.2.2. Ebeveynlerin Çocukların Sorularını Yanıtlama Şekli

Ebeveynlerin soruları yanıtlama şekli açısından bakıldığında, çoğunlukla çocuğun yaş ve gelişim düzeyine uygun bir dil kullandıkları, sakin ve yargılamadan yaklaştıkları, somut örnekler ve benzetmelerle açıklama yaptıkları dikkat çekmektedir. Ebeveynlerin bilgi eksikliği durumunda araştırma yapma, gerektiğinde dinî otoritelere yönlendirme, soruları hikâyeleştirerek sadeleştirme, çocuğun soru sorma davranışını destekleme gibi yöntemleri benimsedikleri de gözlemlenmiştir. Bununla birlikte, bazı katılımcıların karmaşık ve soyut içerikli sorularda detaylara girmekten kaçınarak yüzeysel yanıtlar vermeyi tercih ettikleri de ifade edilmiştir. Ayrıca, bazı katılımcılar somutlaştırma, hikâyeleştirme, dini motivasyon verme, ahlak-vicdan temelli açıklamalarda bulunma ve güncel olaylara dini perspektiften yorum getirme gibi stratejilere de yer vermektedir. Ayrıca, çocukların soru sorma davranışlarını teşvik ederek onların merak ve öğrenme isteğini destekleme yönünde bilinçli bir yaklaşım sergiledikleri de dikkat çekmektedir.

Bazı ebeveynler, çocuklarının sorduğu dinî sorulara yanıt verirken çocuğun yaşını, gelişim düzeyini ve kavrama kapasitesini göz önünde bulundurduklarını ifade etmektedir. Ebeveynler, soyut dinî kavramları daha sade ve anlaşılır hâle getirerek, çocuğun yaşına uygun bir dil ve içerik kullanmaya özen gösterdiklerini belirtmişlerdir. Konuyla ilgili bazı ebeveyn ifadeleri şöyledir:

> K1:"Çocuğumun sorduğu sorulara, anlayabileceği düzeyde cevap vermeye çalışıyorum. Yaşına ve kavrama seviyesine uygun bir dil kullanmaya dikkat ediyorum. Bazı konuları hemen anlaması zor olabiliyor, bu yüzden gerektiğinde daha basit örneklerle anlatıyorum veya konuyu zamanla açıklamayı tercih ediyorum."K4:"Çocuğum dinle ilgili sorular sorduğunda, yaşına uygun bir şekilde açıklamalar yapmaya çalışıyorum."K5:." Henüz 7 yaşında olduğu için ibadetlerle ilgili merak ettiği detayları yaşına göre anlayacağı şekilde açıklamaya çalışıyorum."

Ebeveynlerin birçoğu, çocuklarının dinî içerikli sorularına yanıt verirken yargılayıcı ya da reddedici bir tutum sergilemekten kaçındıklarını ifade etmiştir. Ebeveynler, soru sorma davranışının bastırılmaması gerektiğini vurgulamakta; çocuklarını dikkatle dinleyerek ve destekleyici bir iletişim tarzı benimseyerek süreci olumlu bir şekilde yönetmeye çalışmaktadır. Soruların tekrarlanması ya da çocuğun verilen cevabı hemen kavrayamaması durumunda da sabırla açıklama yapmayı sürdürdüklerini belirtmişlerdir:

> K5: "Çocuğumun sorduğu her soruya makul ve doğru cevaplar vermeye çalışıyorum. Başından savma bir yaklaşım sergilemeden, bilgim dahilinde en iyi şekilde açıklamaya gayret ediyorum. Soruları tekrarladığında da sabırla ve tutarlı bir şekilde yanıt vermeye devam ediyorum."K6: "Genellikle sakince

[63] Kılavuz, "Çocukluk Döneminde Dini Sorular".
[64] Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi".
[65] Oruç, *Okul Öncesi Dönemde*.

anlatmaya çalışıyorum. Eğer verdiğim cevap ilgilerini çekmezse veya tatmin olmazlarsa dikkati başka bir yöne kayabiliyor. Ancak ilgilerini canlı tutmak için onların anlayabileceği örnekler vererek anlatmaya devam ediyorum."

Elde edilen veriler, birçok ebeveynin çocuklarının soru sorma davranışını doğal ve gerekli bir gelişim süreci olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Ebeveynler, bu süreci yalnızca çocuğun öğrenmesi için değil, aynı zamanda kendi dini bilgilerini gözden geçirmek ve geliştirmek açısından da faydalı bulduklarını dile getirmiştir. Bilgi eksikliği yaşandığında, "Bilmiyorum ama birlikte öğrenebiliriz" gibi teşvik edici ifadelerle çocukların öğrenme sürecine aktif olarak dahil edilmesi dikkat çekici bir strateji olarak öne çıkmaktadır: K5: "Çocukların soru sormasını önemsiyorum. Böylece hem onlar öğreniyor hem biz." K10:" Zor sorular karşısında bunu bilmiyorum ama birlikte öğrenelim diyorum."

Literatüre bakıldığında Zengin ve Gezer Şen çalışmasında DKAB dersinde öğretmenlerin, öğrencilerin sordukları soruları cevaplarken somutlaştırarak, Kur'an-ı Kerim'den, diğer kaynaklardan veya günlük hayattan örnekler vererek, video ve çizgi filmler kullanarak yanıtladıklarını belirtmektedir. [66]Kullanılan bu yöntemler çocuğun gelişim düzeyine ve bireysel durumuna uygun olduğu sürece etkili yöntemlerdir.

Çocuğun Allah tasavvurunun oluşmasında ve dinî tutumunun gelişmesinde aile ve yetişkin çevresi etkili bir faktördür.[67] Çocuk çevresindeki yetişkinleri ibadet ederken gördüğünde, onların yüzündeki ciddiyet ve saygıyı fark etmekte ve kendisi de bu ibadetleri yapmak istemektedir. Çocuğun bu ibadetleri yapmasına olanak tanımak, onun deneyimleyerek öğrenmesi açısından önemlidir. Çocuk bu ibadetlerin nedenlerini sorduğunda, sahip olunan güzellik ve iyilikleri hatırlamak ve Allah'a teşekkür etmek için yapıldığını açıklamak gerekir. Çocuğun çevresinde gördüğü insanlarla Allah arasında bir benzerlik kurmaya çalışması, sonrasında bu ilgiyi kuramamanın şaşkınlığı ile sorduğu Allah ile ilgili sorularda ise "Allah insan değildir, onun bedeni yoktur." gibi açıklamalar zihnini karıştırabilmektedir. Çocuklar bu dönemde Allah'ı ve dini kavramları yetişkinlerinki gibi anlayamasalar da, farklı duyu organlarına hitap eden ve zihinsel yeteneklerini geliştiren yaşantılar, çeşitli gelişim alanlarına olumlu katkı sağlayabilir ve onu bir inanç için hazırlayabilir. Çocuğu çevresindeki olaylarla temasa geçirmek ve bunlara karşı doğal bir ilgi uyandırmak ise, dini gelişim açısından önemli bir yöntem olarak değerlendirilmektedir.[68]

Her çocuk farklı bir kişiliğe sahiptir ve sorunun sorulduğu koşullar da farklıdır. Bu nedenle, tek ve kesin bir doğru cevaptan söz etmek mümkün değildir.[69] Bu durum çocuğu tanımayı, onun geçmiş yaşantısını bilmeyi ve gelişim özellikleri hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir.[70] Bu nedenle sorunun sorulduğu koşul göz önünde bulundurularak çocuğun gelişim özelliklerine ve deneyimlerine uygun şekilde yanıtlanması önemlidir.[71]

Çocuğun sorularının cevapsız bırakılması veya yeterli yanıt alamaması durumunda onun öğrenme merakı ve arzusunun köreltilmesi söz konusudur. Bu durum ilerleyen yaşlarda çocuğun dini anlayışı üzerinde olumsuz etkilere yol açabilmektedir.[72] Oruç'a göre[73] çocukta sorgulama dönemi başladığı andan itibaren çocuğun sorularının çarpıtılmadan ve yanlış bir şekilde yönlendirilmeden doğru ve uygun şekilde yanıtlanması gerekir. Çocuğun merakının uygun şekilde desteklenmemesi, ertelemek, yanlış cevaplar vermek veya bastırmak gibi doğru olmayan yöntemler kullanılması çocuğun ilerleyen dönemlerde dine karşı olumsuz bir tutum geliştirmesine sebep olabilmektedir. Tatmin edici ve uygun cevaplar alması ise diğer gelişim alanlarına da katkı sağlamaktadır. Ayrıca çocuğun o konuyla ilgili korku ve kaygılarının dikkate alınması ve dini kavramların bu olumsuz duygularla ilişkilendirilmesinden kaçınılması gerekmektedir.[74]

[66] Zengin - Gezer Şen, "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilerin Sordukları Sorular ve Öğretmenlerin Verdikleri Cevapların İncelenmesi".
[67] David Heller, "The Children's God", *Psychology Today* 19 (1985), 22-27.
[68] Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990).
[69] Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)".
[70] Kılavuz, "Çocukluk Döneminde Dini Sorular".
[71] Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde*.
[72] Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)".
[73] Oruç, *Okul Öncesi Dönemde*.
[74] Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde*.

Çocukta dine yönelik bir ilgi oluştuğunda, onu engellemek yerine soru sorma fırsatları sunmak, araştırmaya teşvik etmek, bu zihinsel sürecin devamı açısından önemlidir.[75] Nitekim erken çocukluk döneminde çocuğun doğal bir yönelim olarak merak ettiği dünyayı sorgulamasına, incelemesine ve keşfetmesine ortam hazırlamak ve bunu teşvik etmek bu dönem için en uygun yaklaşımdır.[76] Bu dönemin ilkesi, çevresindeki eşya ve doğaya karşı çocuğun ilgi ve sevgisini canlı tutmak, duygu ve gözlemlerini ifade etmesine imkan sağlamaktır. Aynı zamanda gözlem yapmak, yaşadığı dünyayı tanımak, görmek, dinlemek, dokunmak ve olaylar arasında bağ kurmak gibi alışkanlıkların bu dönemde kazanılması önemlidir. Bu dönemde önemli olan, çocuğun soru sormaya devam etmesidir. Soruların canlı tutulması, düşüncenin dumura uğratılmaması, daha sonraki sorular için açık kapı bırakılması ve bir üst gelişim basamağına geçişini kolaylaştırmak önemlidir.[77] Dinî bir atmosfer içinde ve zengin bilgilerle çocuğun teşvik edilerek soru sormaya özendirilmesi, dinî ilgiyi beraberinde getirir.[78] Selçuk'a[79] göre çocuğun sorduğu sorunun cevabı bilinmiyorsa, bunun dürüstçe söylenmesi ileride yaşanacak olumsuz dini tutumun önüne geçilmesi açısından daha uygundur.

4.3. Ebeveynlerin Çocukların Sorularını Yanıtlarken Faydalandığı Kaynaklar

Bu tema, ebeveynlerin çocuklarının dinî içerikli sorularına yanıt verirken başvurdukları bilgi kaynaklarını içermektedir. Elde edilen verilere göre ebeveynlerin büyük çoğunluğu, yalnızca kendi bilgi birikimleriyle yetinmeyip çeşitli yazılı, dijital ve kişisel kaynaklardan da destek alarak çocuklarına açıklamalar yapmaktadır. Tabloda, alt kategorilere ayrılmış biçimde ebeveynlerin hangi kaynaklardan ne ölçüde faydalandıkları, katılımcı sayısı ve ilgili kodlarla birlikte sunulmuştur.

Tablo 4: Ebeveynlerin Çocukların Sorularını Yanıtlarken Faydalandığı Kaynaklar

Kategori	**Kod**	**Katılımcı Sayısı**	**Katılımcılar**
Faydalanılan Kaynaklar	İnternet ve YouTube kullanımı	14	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K13, K14, K15, K16
	Kitaplardan faydalanma	14	K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K13, K14, K15, K16
	Diyanet İşleri Başkanlığına ait Kaynaklar	10	K1, K4, K5, K6, K7, K10, K13, K14, K15, K16
	Aile büyüklerine danışma	8	K3, K4, K6, K7, K9, K13, K15, K16
	Din görevlisine danışma	8	K1, K3, K4, K7, K9, K10, K13, K14
	Kendi bilgisiyle açıklama yapma	10	K1, K2, K3, K5, K6, K7, K8, K10, K13, K14

Tablo 4'e göre, araştırmaya katılan ebeveynlerin çocuklarının dinî içerikli sorularına yanıt verirken başvurdukları bilgi kaynakları oldukça çeşitlilik göstermektedir. Ebeveynlerin bir kısmı kendi bilgi ve birikimleriyle açıklama yaptıklarını belirtirken, büyük bir kısmı farklı destekleyici kaynaklardan faydalandıklarını ifade etmiştir. Bu kaynaklar arasında en sık tercih edilenler; internet ve YouTube gibi dijital platformlar, kitaplar, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB)'na ait yayınlar, aile büyükleri ve din görevlileridir. Bu durum, ebeveynlerin bilgiye erişim stratejilerinde geleneksel ve dijital kaynakları bir arada kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Ebeveynlerden bir kısmı, çocuklarının sorularını yanıtlarken özellikle DİB'in resmî yayınlarını öncelikli bilgi kaynağı olarak benimsediklerini dile getirmiştir. DİB'in web siteleri, kitapları ve dijital içerikleri, ebeveynler tarafından hem güvenilir hem de ulaşılabilir bulunmuştur. Bu kaynaklara özellikle ibadet uygulamaları, fetvalar ve günlük hayata dair dinî detaylar konusunda başvurulmaktadır:

[75] Kılavuz, "Çocukluk Döneminde Dini Sorular".
[76] Oruç, "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi".
[77] Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde*; Selçuk, "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)".
[78] Yavuz, *Çocukta Dini Duygu*.
[79] Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde*.

> K5: ”Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kaynaklarını inceliyor ve YouTube'daki bazı içerikleri izliyorum.” K14: “Teravih namazı gibi detaylarda bile internetteki resmi kaynaklara başvuruyoruz.” K15: “Özellikle jelatin gibi detaylarda Diyanet'in kaynaklarına başvuruyoruz.”

Ebeveynlerin çoğu, internet ve YouTube gibi dijital platformları aktif olarak kullandıklarını ifade etmiştir. Bu platformlar, hızlı ve görsel destekli içeriklere ulaşma imkânı sağladığı için özellikle tercih edilmektedir. Ebeveynler, hem geleneksel kaynakların dışında kalan güncel meseleler hem de çocukların ilgisini çekecek görsel ve sade anlatımlar için bu mecralardan yararlandıklarını vurgulamıştır:

> K1: ‘‘Çocuğumun merak ettiği konuları internetten, YouTube'dan araştırıyorum. Bazen ehli sünnet hocaları takip ediyorum. K3: YouTube'da Mehmet Hoca, Ayhan Hoca veya Kerem Önder gibi hocaları dinleyerek bilgi ediniyorum. K10: Güncel konularla ilgili sorular geldiğinde, Sorularla İslamiyet gibi güvenilir sitelere bakıyoruz.’’

Ebeveynlerin bir bölümü, çocukların sorularını yanıtlarken aile büyüklerinin bilgi ve deneyimlerinden de yararlandıklarını belirtmiştir. Dede, nine, kayınvalide veya dayı gibi yaşça büyük bireylerin, hem yaşam tecrübesi hem de geleneksel dinî bilgileri aktarma becerileri nedeniyle sürece dâhil edildikleri anlaşılmaktadır. Bu tutum, aile içinde kuşaklar arası dinî aktarımı destekleyen önemli bir unsur olarak değerlendirilebilir:

> K3: “Genellikle kayınbabam ve kayınvalidem de çocuğun sorularına cevap veriyor.” K4: “Bazen bilmediğimiz konularda anneannelerine sormalarını öneriyorum.” K15:”Aile büyüklerinden (anne, dayı) ve internetten araştırma yapıyoruz.”

Bu kaynaklara özellikle ibadet uygulamaları, fetvalar ve günlük hayata dair dinî detaylar konusunda başvurulmaktadır. Ayrıca ebeveynler aile büyüklerinin bilgi ve deneyimlerinden de yararlandıklarını belirtmiştir. Aile büyüklerinin hem yaşam tecrübesi hem de geleneksel dinî bilgileri aktarma becerileri nedeniyle sürece dâhil edildikleri anlaşılmaktadır. Çocuğun eğitiminde aile, okul, toplum ve kültür gibi sistemlerin rolünün önemi bilinmektedir.[80] Bu sistemlerin ebeveynler tarafından etkin kullanıldığı görülmektedir.

5. Sonuç

Araştırma sonucunda çocukların Allah, ölüm ve ahiret kavramları, çeşitli ibadetler ve inanç pratikleri ile diğer din mensuplarının farklı inanç ve uygulamaları hakkında sorular sordukları görülmüştür. Bu sorular, çocukların çevrelerinde gördükleri ve anlamakta zorlandıkları dinî içeriklere duydukları meraktan kaynaklanmaktadır.

Çocuklar içinde yaşadıkları toplumsal çevreyle etkileşim halindedir ve bu çevredeki farklı inanç ve uygulamaların varlığını fark edip bunu merak etmektedir. Diğer din mensuplarının özellikle de Hıristiyan vatandaşların çoğunlukta olduğu bir ülke olan Hollanda'daki inanç ve uygulamalardaki farklılıkları merak eden çocuklar bu meraklarını diğer dinlerin bayramları, dua ve ibadet şekilleri, yaşam tarzları ile peygamber ve kutsal kitaplara yönelik inançları konusundaki sorularla dile getirmişlerdir. Çocuklar bunları kendi ailesi içinde yaşanan dinin bakış açısına göre yorumlamaya çalışmaktadır.

Çocuklardaki farklı inanç sistemlerine ve uygulama farklılığına ilişkin bu farkındalık önemli bir bulgudur. Bu durum çocukların yalnızca kendi yakın çevresinin değil okul, komşu, arkadaş çevresi gibi farklı çevrelerdeki dini pratikleri de gözlemlediğini ve bunları anlamaya çalıştığını göstermektedir. Bu farklılık çocuklar için bir kafa karışıklığına neden olabileceği gibi aynı zamanda onun kendi inancını diğer inançlardan ayırt etmesi ve diğer inançlar arasındaki konumunu anlamasında önemli bir zenginlik olarak görülmelidir. Çoğul bir toplumda farklı dini inanç ve pratiklere yönelik merakın, çocuklarda olumlu tutum geliştirme potansiyeli taşıdığı söylenebilir. Bu çoğul toplum deneyimi aynı zamanda çocuğun dinî kimliğinin inşasında da önemli bir yere sahiptir. Bunun kültürlerarası din eğitiminin aile, okul ve sosyal çevre gibi tüm etkileşim alanlarında uygulanmasıyla desteklenmesi mümkündür.

[80] Tuba Kurt, “Ekolojik Kuram Bağlamında Erken Çocukluk Döneminde Ahlak Eğitimi”, *Kilis 7 December University Journal of Theology* 12/1 (30 Haziran 2025), 427-453.

Çocuklar ölümün ne olduğunu ve ahiret hayatını merak etmekte; cennet, cehennem, melek gibi soyut kavramları anlamlandırmaya çalışmaktadır. İslam'daki ahiret anlayışıyla bağlantılı olarak diğer dinlerdeki ölüm sonrası yaşama ilişkin inançları veya farklı din mensuplarının ölüm sonrası durumunu sorgulamaktadır. Ayrıca çocuklar yakın çevresinde gördüğü namaz, oruç, dua gibi bazı ibadet ve inanç pratiklerini gözlemleyerek bunları taklit etme eğilimindedir. Bu ibadetlerin anlamı, yapılma nedeni ve nasıl yapıldığına ilişkin sorular sormaktadır. Bu durum çocuğun iyi bir gözlem ve analiz yeteneğine sahip olduğunu, dini gelişimde bu yeteneklerin ihmal edilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Ebeveyn yanıtlarının içeriği, çocukların soruları doğrultusunda oluşmuştur. Ebeveynler çocukların ibadetleri gözlemlemesine olanak tanımakta ve bu ibadetlerin neden yapıldığı konusunda açıklamalarda bulunmaktadır. Ebeveynlerin yanıtlarına yöntem açısından bakıldığında ise, çoğunlukla çocuğun gelişim düzeyine ve kavrama kapasitesine uygun bir dil kullandıkları, somut örnek ve benzetmelerle açıklama yaptıkları, karmaşık konuları sadeleştirerek açıkladıkları, sorulara sakin ve yargılamadan yaklaştıkları, çocuğun soru sorma davranışını destekledikleri görülmüştür. Çocukların dini içerikli soruları yanıtlanırken öncelikle sorunun sorulma nedenlerini öğrenmeye çalışmak ve çocuk neyi sormuşsa yalnızca ona cevap vermek önemlidir. Bu nedenle soruları yanıtlarken uzun ve detaylı açıklamalardan kaçınarak basit, sade ve anlaşılır ifadelerle yanıtlanması gerekmektedir.

Soru sorma davranışının bastırılmaması gerektiğine inanan ebeveynler, çocuklarını dikkatle dinleyerek ve destekleyici bir iletişim tarzı benimseyerek süreci olumlu bir şekilde yönetmeye çalışmaktadır. Ebeveynler çocuklarının soru sorma davranışını doğal ve gerekli bir gelişim süreci olarak değerlendirmektedir. Ebeveynler bu süreci yalnızca çocuğun öğrenmesi için değil, aynı zamanda kendi dini bilgilerini gözden geçirmek ve geliştirmek açısından da faydalı bulmaktadır. Ebeveynler çocukların soru sorma davranışlarını teşvik ederek onların merak ve öğrenme isteğini desteklemesi yönünde bilinçli bir yaklaşıma sahiptir.

Ebeveynlerin büyük çoğunluğu çeşitli yazılı, dijital ve kişisel kaynaklardan destek alarak çocuklarına açıklamalar yapmaktadır. Bu kaynaklar arasında en sık tercih edilenler; internet ve YouTube gibi dijital platformlar, kitaplar, DİB'e ait yayınlar, aile büyükleri ve din görevlileridir. Bu durum, ebeveynlerin bilgiye erişim stratejilerinde geleneksel ve dijital kaynakları bir arada kullandıklarını göstermektedir. DİB'in web siteleri, kitapları ve dijital içerikleri, ebeveynler tarafından güvenilir ve ulaşılabilir bulunmuştur.

Araştırmanın sonucunda çocukların dinî konulara yönelik belirgin bir merak taşıdıkları ve bu merakın, çevrelerinde gözlemledikleri dinî yaşantılar ile duydukları ve kendilerine aktarılan dinî içeriklerden kaynaklandığı görülmüştür. Bu durum, dinî gelişim sürecinde çevresel faktörlerin belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Çocuklar meraklarını çeşitli sorular üzerinden ifade ederken, ebeveynler bu soruları bilinçli bir şekilde yanıtlamakta, çocuklarını teşvik etmekte ve gerektiğinde farklı kaynaklardan destek almaktadır.

Araştırmanın sınırlılıkları ve sonuçlarından hareketle ilgili araştırmacı, eğitimci ve ebeveynler için şu öneriler sıralanabilir:

- Çocukların dinî sorularının içerikleri, kendi görüşlerine dayalı olarak daha derinlemesine incelenebilir.
- Çocukların dinî sorularına verilecek uygun yanıtlar üzerinde çalışılarak ebeveynlere bu konuda rehberlik yapılabilir.
- Ebeveynler için çocukların dinî merakını canlı tutmaya yönelik eğitim içerikleri hazırlanabilir.
- Çocukların dinî ilgi ve merakını destekleyecek kitap, oyun, dijital içerik vb. kaynaklar oluşturulabilir.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.
Yazarların Katkıları/Authors Contributions
Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Veri Toplanması: Yazar-1 (%0), Yazar-2 (%100)
Data Collection: Author-1 (%0), Author-2 (%100)
Veri Analizi: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makalenin Yazımı: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Writing Up: Author-1 (%50), Author-2 (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Submission and Revision: Author-1 (%50), Author-2 (%50)

Kaynaklar

Akbaba, Sırrı. "Eğitimde Motivasyon". *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 343-361.

Aral, Neriman vd. *Çocuk Gelişimi*. Ankara: Yapa Yayınları, 2000.

Aydın Günbatar, Sevgi. "Olgu Bilim (Fenomenolojik Araştırma) Yöntemi". *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. ed. Haluk Özmen, Orhan Karamustafaoğlu. 293-315. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 4. Basım, 2019.

Aydın, Muhammet Şevki - Osmanoğlu, Cemil. *Kültürlerarası Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3. Baskı., 2021.

Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi: Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Baskı., 2006.

Bovet, Pierre. *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*. çev. Selahattin Odabaşı. Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları, 1958.

Cihandide, Z. Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.

Clark, Harold W. "Çocukluk Dönemi Dini". çev. Neda Armaner. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (1981), 175-185.

Çayır, Celal. "Çocuklarda Tanrı Tasavvuru Üzerine Bir Araştırma". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013), 25-60.

Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 57-102. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 8. Basım., 2021.

Dam, Hasan. *İlköğretim 1. Kademe (4-5) Öğrencilerinin Din Hakkında Sordukları Sorular ve Bu Sorular Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans, 1996.

Engel, Susan. "Children's Need to Know: Curiosity in Schools". *Harvard Educational Review* 81/4 (2011), 625-645.

Epley, Nicholas vd. "On Seeing Human: A Three-Factor Theory of Anthropomorphism." *Psychological Review* 114/4 (2007), 864-886. https://doi.org/10.1037/0033-295X.114.4.864

Everington, Judith. "Mission Imposible: Religious Education in the 1990s". *Spiritual and Religious Education, Education, Culture and Values*. ed. Mal Leicester vd. 183-197. London: Falmer Press, 2000.

Goldman, Ronald. *Readiness for Religion- A Basis For Developmental Religious Education*. New York: The Seabury Press, 1965.

Harlen, Wynne. *The Teaching of Science in Primary Schools*. London: David Fulton Publisher, 1996.

Harms, Ernest. "The Development of Religious Experience in Children". *American Journal of Sociology* 50 (1944), 112-122.

Heller, David. "The Children's God". *Psychology Today* 19 (1985), 22-27.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 16. Baskı., 2021.

Hökelekli, Hayati. *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: DEM Yayınları, 1. baskı., 2010.

Hurlock, Elizabeth B. *Child Development*. New York: McGraw-Hill, 6th ed., 1978.

Jackson, Robert. "European İnstitutions And The Contribution Of Studies Of Religious Diversity To Education For Democratic Citizenship". *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates*. ed. Robert Jackson vd. 27-55. Muenster: Waxmann, 2007.

Kemler-Nelson, Deborah G. vd. "When children ask, 'What is it?' what do they want to know about artifacts?" *Psychological Science* 15 (2004), 384-389. https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2004.00689.x

Kılavuz, M. Akif. "Çocukluk Döneminde Dini Sorular". *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998), 236-242.

Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.

Köylü, Mustafa - Oruç, Cemil. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.

Kurt, Tuba. "Ekolojik Kuram Bağlamında Erken Çocukluk Döneminde Ahlak Eğitimi". *Kilis 7 December University Journal of Theology* 12/1 (30 Haziran 2025), 427-453. https://doi.org/10.46353/k7auifd.1650227

Maraşlıoğlu, Şerife Ericek. *Çocuklukta Dini Kimliğin İnşası Rol Teorisi Bağlamında Psikolojik Bir Analiz*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 1. Baskı., 2023.

Mehmetdoğlu, Ali Ulvi. "Tanrı Tasavvurları". *Din Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.

Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 1-56. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 8. Baskı., 2021.

Oruç, Cemil. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 3. Baskı., 2021.

Sak, Ramazan - Şahin Sak, İkbal Tuba. "Bir Gelişim Göstergesi Olarak Çocukların Soruları". *Erken Çocukluk Çalışmaları Dergisi* 4/3 (31 Ekim 2020), 918-943. https://doi.org/10.24130/eccd-jecs.1967202043258

Schmeets, Hans - Houben, Marieke. *Religieuze Betrokkenheid in Nederland*, 2023.

Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.

Selçuk, Mualla. "Çocuk Eğitiminde Dini Motifler (Okul Öncesi Çağ)". *İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (1990), 105-117.

Skeie, Geir. "Çoğulluk Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlamı". çev. Z. Şeyma Arslan. *Çok Kültürlülük, Eğitim, Kültür ve Din Eğitim*. ed. Recep Kaymakcan. 135-154. İstanbul: DEM Yayınları, 2. Baskı., 2013.

Slaughter, Vilademir. "Young Children's Understanding of Death". *Australian Psychologist* 40/3 (2005), 179-186.

Uygun, Hasibe Nur. *Çocuk ve Ergen Bireye Sahip Olan Ailelerde Karşılaşılan Dini Sorular Üzerine Bir Araştırma*. Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2021.

Vergote, Antoine. "Çocuklukta Din". çev. Erdoğan Fırat. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978), 315-329.

Wade, Shirlene - Kidd, Celeste. "The Role of Prior Knowledge and Curiosity in Learning". *Psychonomic Bulletin & Review* 26/4 (2019), 1377-1387.

Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 3. Baskı., 2012.

Zengin, Erdal - Gezer Şen, Burcu. "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Öğrencilerin Sordukları Sorular ve Öğretmenlerin Verdikleri Cevapların İncelenmesi". *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 40. https://doi.org/10.14582/DUZGEF.2021.177

Ziebertz, Hans-Georg. "Religious Education in a Multicultural Society". *International Journal of Education and Religion* 1/1 (24 Temmuz 2000), 178-197. https://doi.org/10.1163/1570-0623-90000018

Dergiabant

2025, 13(2): 715-740, doi: 10.33931/dergiabant.1716266

الموضوعات المشتركة في شعر نجيب فاضل وسيّد قطب

Necip Fazıl ve Seyyid Kutub'un Şiirlerinde Ortak Temalar

Ramadan SHAIKHOMAR[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 09.06.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 26.09.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى إجراء مقارنة أدبية تحليلية بين تجربتين شعريتين متميزتين في إطار الأدب الإسلامي الحديث، وهما تجربة الشاعر والمفكر المصري سيد قطب، وتجربة الشاعر التركي نجيب فاضل (قِصاقورَيك). وتأتي أهمية هذه المقارنة من كون الشاعرين يمثلان نموذجين بارزين في تطور الأدب الإسلامي ضمن السياقين العربي والتركي، وذلك في ظل التحولات الاجتماعية والفكرية والسياسية التي شهدها العالم الإسلامي في العصر الحديث. تتناول الدراسة الموضوعات المشتركة في شعر نجيب فاضل وسيّد قطب، في ضوء الجانب التحولي الفكري الذي مرّ به كلٌّ منهما، إذ لم تكن تجربتهما الشعرية معزولة عن السياق الفكري والنفسي والاجتماعي الذي عاشاه. فقد بدأ سيد قطب حياته أديبًا وناقدًا وشاعرًا، ثم تحول إلى مفكر إسلامي ورمز نضالي، انتهى به المطاف إلى الإعدام بسبب مواقفه الفكرية. في المقابل، عانى نجيب فاضل من اضطرابات نفسية في شبابه، غير أنه أبدع في الشعر مبكرًا، ثم اتجه إلى التصوف، قبل أن ينخرط في العمل الفكري والسياسي، ليغدو من أكثر الشعراء تأثيرًا وجدلًا في تركيا الحديثة. تنطلق الدراسة من التساؤل الأساسي الآتي: إلى أي مدى تتقاطع التجربتان الشعريتان لكل من سيد قطب ونجيب فاضل من حيث المضمون والرؤية الجمالية؟ وما طبيعة العلاقة بين التحولات الفكرية التي مرّا بها وبين أشعارهما؟ وينبثق عن هذا التساؤل الرئيسي مجموعة من الأسئلة الفرعية، منها: ما أوجه التشابه والاختلاف بين الشاعرين في تناول قضايا مثل الذات، المرأة، الموت، الدين، والسياسة؟ كيف تجلت رؤيتهما الفكرية في البناء الفني لأشعارهما؟ وما أثر السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي في تشكيل وعيهما الأدبي والفكري؟ وقد اعتمدت الدراسة على منهج الأدب المقارن، مع توظيف أدوات التحليل النصي والنقدي، وذلك بغرض الوقوف على القضايا المشتركة بينهما. أما النتائج المتوقعة من هذه الدراسة، فتتمثل في الكشف عن أن التجربتين، رغم انتمائهما إلى بيئتين مختلفتين، تنطلقان من منطلقات فكرية متقاربة، وتعبّران عن وعي إسلامي حديث مشترك، ينهل من القيم الروحية وينشغل بقضايا الأمة. كما يُتوقّع أن تُظهر المقارنة مدى تأثر الشاعرين بتحولاتهما الشخصية في تشكيل البنية الدلالية والفنية لنصوصهما الشعرية، وأن تسلط الضوء على إسهام كل منهما في تجديد الخطاب الشعري الإسلامي في القرن العشرين.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، اللغة التركية وآدابها، قضايا شعرية، الأدب المقارن، سيد قطب، نجيب فاضل.

&

Öz: Bu çalışma, modern İslami edebiyat çerçevesinde öne çıkan iki farklı şiir tecrübesi arasında edebi ve analitik bir karşılaştırma yapmayı amaçlamaktadır. Bu iki tecrübe, Mısırlı şair ve düşünür Seyyid Kutub ile Türk şair Necip Fazıl Kısakürek'e aittir. Bu karşılaştırmanın önemi, her iki şairin de Arap ve Türk bağlamlarında İslami edebiyatın gelişiminde önemli ve simgesel örnekler teşkil etmelerinden kaynaklanmaktadır. Her iki şair de modern dönemde İslam dünyasında yaşanan toplumsal, düşünsel ve siyasal dönüşümlerle şekillenen süreçlerde ortaya çıkmışlardır. Çalışma, Kutub ve Fazıl'ın şiirlerinde hem sanatsal yaratıcılığı hem de geçirdikleri düşünsel dönüşümleri merkeze alarak çift yönlü bir inceleme sunmaktadır. Çünkü her iki şairin şiir deneyimi, yaşadıkları düşünsel, psikolojik ve toplumsal bağlamdan bağımsız değildir. Seyyid Kutub edebi hayatına bir yazar, eleştirmen ve şair olarak başlamış, ardından İslami düşünür ve direnişin sembol isimlerinden biri hâline gelmiştir. Nihayetinde fikirlerinden ötürü idam edilmiştir. Buna karşılık, Necip Fazıl gençliğinde psikolojik bunalımlar yaşamış, ancak erken yaşlarda şiirde üstün bir yetenek sergilemiş, ardından tasavvufa yönelmiş ve sonrasında düşünsel ve siyasal alana dahil olmuştur. Böylece modern Türkiye'nin en etkili ve tartışmalı şairlerinden biri hâline gelmiştir. Bu çalışma şu temel sorudan hareket etmektedir: Seyyid Kutub ve Necip Fazıl'ın şiir deneyimleri, içerik ve estetik vizyon bakımından ne ölçüde kesişmektedir? Geçirdikleri düşünsel dönüşümler ile şiirleri arasındaki ilişki nasıl bir nitelik taşımaktadır? Bu temel soruya bağlı olarak şu alt sorular gündeme gelmektedir: İki şairin benlik, kadın, ölüm, din ve siyaset gibi temaları ele alışlarında ne gibi benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır? Düşünsel bakış açıları şiirlerinin sanatsal yapısında nasıl tezahür etmiştir? Tarihî, toplumsal ve siyasal bağlam, edebi ve düşünsel bilinçlerinin şekillenmesinde nasıl bir rol oynamıştır? Çalışmada karşılaştırmalı edebiyat yöntemi temel alınmış; metin çözümlemesi ve eleştirel analiz araçları kullanılarak her iki şairin üslup ve düşünce özellikleri incelenmiştir. Amaç, şairler arasındaki ortak ya da farklı yönleri, çok katmanlı kültürel ve fikrî bir bağlamda ortaya koymaktır. Bu çalışmadan beklenen sonuçlar şunlardır: Her iki deneyim, farklı çevrelerden gelseler de benzer düşünsel temellere dayanmaktadır. Her iki şair de ortak bir modern İslami bilinçle hareket etmekte; manevi değerlere yaslanan ve ümmet meseleleriyle ilgilenen bir şiir dili geliştirmektedir. Ayrıca, şairlerin kişisel dönüşümlerinin, şiirsel yapı ve anlam dünyalarının oluşumunda belirleyici olduğu; her birinin 20. yüzyılda İslami şiir söylemini yenileme çabasında önemli katkılar sunduğu ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Türk Dili ve Edebiyatı, Şiir Temaları, Karşılaştırmalı Edebiyat, Seyyid Kutub, Necip Fazıl.

Atıf/Cite as: Shaikhomar, Ramadan. "الموضوعات المشتركة في شعر نجيب فاضل وسيّد قطب". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 715-740. doi: 10.33931/dergiabant.1716266

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Ramadan Shaikhomar, Harran Üniversitesi, ramadan.omer@harran.edu.tr.

1.مقدمة

تُعَدُّ المقارنة الأدبية بين الشعراء من أدوات الكشف عن مسارات التحول الثقافي والفكري، خاصة إذا كان الشعراء محلّ الدراسة قد خاضوا تجارب متشابهة زمنيًا وفكريًا، كما هو الحال مع الشاعر التركي الإسلامي نجيب فاضل قِصَاقُورَك، والشاعر المصري الإسلامي سيد قطب. فقد وُلد كلا الشاعرين في بدايات القرن العشرين، ومرّا بمراحل فكرية متقاربة؛ إذ بدأت حياتهما الأدبية بعيدة عن الدين والسياسة، متأثرة بالاتجاهات الحداثية والأدب الغربي، ثم ما لبثا أن تحوّلا لاحقًا إلى رمزين من رموز الفكر الإسلامي الحديث، يُعبّران عن رؤى نقدية وشعرية عميقة تُجسد انتماءهما الإسلامي وموقفهما من قضايا الإنسان والمجتمع والدين والسياسة.

لقد أثّرت الرحلات الدراسية في تشكّل الوعي الفكري لدى الشاعرين؛ فسيد قطب درس في الولايات المتحدة ولا ريب أن هذه الرحلة تركت فيه أثرا ما، فيما درس نجيب فاضل في فرنسا وتعمّق في الأدب الفرنسي. غير أنَّ هذه التجربة الغربية لم تكن نهاية المطاف، بل شكّلت نقطة انعطاف قادتهما إلى مراجعة الذات والرجوع إلى منظومة فكرية إسلامية، فصارا لاحقًا من أبرز المفكرين الإسلاميين في بلديهما. تميز كلاهما بإنتاج شعري ونقدي يتناول قضايا الوجود، والهوية، والعدالة، والدين، والانتماء الحضاري، كما يظهر في موضوعات شعرهم ونقدهم الأدبي.

نطاق الدراسة

تتناول هذه الدراسة مقارنة أدبية تحليلية بين الشاعرين، من خلال استعراض الموضوعات المشتركة في تجربتهما الشعرية، وأبرزها: نظرة كل منهما إلى الذات والآخر، الإنسان، المرأة، المجتمع، الدين، الفكر والسياسة. وهو ما قد يكشف عن ملامح التشابه والاختلاف في الرؤية الجمالية والفكرية لكل شاعر، وعلى الخلفية الاجتماعية والسياسية التي أسهمت في تشكيل هذا الوعي الأدبي المتحوّل.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في إسهامها في تسليط الضوء على الجسر الثقافي بين التجربتين التركية والعربية في إطار أدبي إسلامي مشترك، وفي إبراز شعرية المقاومة الفكرية التي قدّمها الشاعران بوصفها أداة للنهضة لا أداة للانكفاء.

إشكالية الدراسة

تتمثل إشكالية البحث في مجموعة من التساؤلات التي تسعى إلى الكشف عن طبيعة العلاقة بين التجربتين الشعريتين لكل من نجيب فاضل وسيد قطب، وأهم هذه التساؤلات:

- هل هناك تشابه فعلي بين التجربتين الشعريتين لنجيب فاضل وسيد قطب من حيث المضمون والرؤية الجمالية؟
- ما هي مجالات التشابه بين الشاعرين؟ وهل يلتقيان في الموضوعات، أو في التوجهات الفكرية، أو في الأساليب الفنية؟
- أين يفترق الشاعران من حيث التجربة الشعرية والرؤية الفكرية؟
- ما مدى ارتباط التحول الفكري لدى كل منهما بمسيرته الشعرية؟

خلفيات الدراسة

لقد تناولت بعض الدراسات الأكاديمية شعر نجيب فاضل ضمن الأدب التركي الإسلامي، وكذلك تناولت مؤلفات سيد قطب الشعرية في ضوء تحوّله الفكري، ومن أبرزها:

- فضل بدر الدجى، التجربة الشعرية عند سيد قطب: دراسة في المضامين والشكل الفني، رسالة ماجستير، جامعة محمد خضر بسكرة، كلية الآداب واللغات، 2022.
- İbrahim Sarmış, *Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub*, Ankara: Fecr Yayınları, 1992
- Hümeyra Hancıoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Temalar*, İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

وقد تناولت هذه الدراسات القضايا الشعرية عند كل شاعر على حدة، إلا أن المقارنة الأدبية بين الشاعرين لم تحدث، وهو ما تسعى هذه الدراسة إلى المساهمة فيه، عبر بناء قراءة نقدية مقارنة تجمع بين التحليل الموضوعي والرؤية الجمالية.

منهج الدراسة

تعتمد هذه الدراسة على المنهج المقارن التحليلي، الذي يجمع بين رصد العناصر المشتركة في التجربتين الشعريتين لنجيب فاضل (قِصاقورَك) وسيد قطب، وتحليلها تحليلًا موضوعيًا يراعي الخصوصية الثقافية واللغوية لكل شاعر، ثم عقد مقارنات نقدية تُظهر أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في الرؤية الشعرية والفكرية.

خطة الدراسة

أما خطة الدراسة، فقد جاءت موزعة على مقدمة وخمسة فصول، تليها خاتمة ومراجع، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: تتضمن عرضًا عامًا لموضوع الدراسة، وأهميتها، ومشكلتها، وأهدافها، والخلفية العلمية، والمنهج المتبع.

المبحث الأول: "الأنا" في شعر نجيب فاضل وسيد قطب: يعالج صورة الذات في شعر الشاعرين، وتحوّلاتها من الأنا الفردية المتأملة إلى الأنا الجماعية المنخرطة في الهمّ الإسلامي.

المبحث الثاني: صورة المرأة في شعر الشاعرين: يناقش كيف تتجلى المرأة في نصوصهما الشعرية، بين الرمز، والحنين، والنقد الاجتماعي.

المبحث الثالث: الموت في شعر الشاعرين: يتناول التصورات الوجودية المرتبطة بالموت، كهاجس فلسفي وديني، وتعبير عن المآلات الفردية والجماعية.

المبحث الرابع: الدين والتصوف في شعر الشاعرين: يرصد البُعد الديني في شعر الشاعرين، وتجليات التصوف، والروحانية، وموقع الإيمان في تجربتهما الشعرية.

المبحث الخامس: السياسة والفكر: يحلل علاقة الشاعرين بالواقع السياسي في بلديهما، ورؤيتهما الفكرية للإصلاح، والدور الذي لعبه الشعر في التعبير عن هذه المواقف.

الخاتمة: تتضمن أبرز نتائج الدراسة، والاستنتاجات العامة، والمقترحات التي يمكن البناء عليها في دراسات لاحقة.

2. "الأنا" في شعر نجيب فاضل وسيد قطب

تُعدّ مسألة "الذات" من أكثر المفاهيم مركزية في الخطاب الشعري العالمي، إذ تمثل جوهر التجربة الوجودية للشاعر ومجالًا حيويًا لتفاعل الوعي الفردي مع العالم. فمنذ بدايات الشعر الإغريقي وحتى تجليات الحداثة وما بعدها، ظلت الذات الشعرية محورًا للقلق، والبحث، والانكفاء، والانفجار. والذات ليست مجرد صوت تعبيري، بل هي بناء فلسفي وجمالي يتشكّل عبر اللغة والصورة والإيقاع، ويتفاعل مع الذاكرة والتاريخ والمجتمع والميتافيزيقا.

1.2. "الأنا" في شعر نجيب فاضل

تعدُّ بدايات نجيب فاضل الشعرية، التي تعود إلى سن السابعة عشرة، مؤشرًا مبكرًا على انبثاق صوت شعري يسعى لإثبات وجوده من خلال تجربة ذاتية عميقة. غير أنَّ ما كتبه من شعر حتى منتصف ثلاثينيات القرن العشرين، ينتمي إلى ما يمكن تسميته ب"الذات الرومانسية"، تلك التي تتغذى على العزلة، والخوف، والانكفاء الداخلي، والرغبة في استكشاف المجهول. في هذه المرحلة، تمحور الشعر حول الذات القلقة، التائهة، المنعزلة، وهي ذات تتردد أصداؤها بوضوح في دواوينه المبكرة، مثل "شبكة العنكبوت "(Örümcek Ağı) و"الأرصفة"(Kaldırımlar)

كان نجيب فاضل يبحث في قصيدة "شبكة العنكبوت"، عن ذاته في مرآة مظلمة تتشابك فيها الخيوط الوجودية وتتشظى فيها الهوية. أما في "الأرصفة", فإن الذات الضائعة عنده كانت تَحِنّ إلى يقين لا تملكه، تتلمس طريقها في عتمة المدينة والوجود. وتصل هذه النزعة إلى ذروتها في قصيدتي "المرآة "(Aynalar) و "الأحلام(Rüyalar) " حيث تغدو الذات لغزًا وجوديًا، تُفتّش عن حقيقتها خلف الحُجب، بين اليقظة والحلم، بين الواقع والميتافيزيقا. فالجمل الافتتاحية في هذه القصائد مشبعة بدلالات العزلة، والقلق، والخوف، وهي مشاعر تُجسد الذات بوصفها كينونة مأزومة، غير متصالحة مع عالمها ولا مع نفسها. ووفقًا للباحثKorkmaz، فإن العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" في شعر نجيب فاضل تتخذ طابعًا جدليًا وجوديًا، حيث يتقابل "الذات" و"النقيض" في علاقة تعريفية ونفي في آنٍ معًا، وهو ما يضع البنية الشعرية بأكملها ضمن أفق تأويلي مفتوح على الاغتراب[2].

ومن هنا، فإن تحليل أحد نصوص نجيب فاضل في ضوء مفهوم "الذات"، يكشف عن حضور مكثف لهذا القلق الوجودي الذي يتجاوز الشكل الجمالي إلى بعدٍ فلسفي. فالذات في شعره ليست معطى جاهزًا، بل مشروع بحث دائم، ومعاناة مستمرة، وتحوّل لا ينتهي، وهو ما يُمهّد الطريق لتحوّله لاحقًا إلى ذات مؤمنة تستند إلى المرجعية الإسلامية بوصفها أفق الخلاص .يقول نجيب فاضل:

“Ben, kimsesiz seyyahı, meçhûller caddesinin;

Ben, yankısından kaçan çocuk, kendi sesinin[3]

"أنا، التائه الغريب، السائح في درب المجاهيل

أنا، الطفل الهارب من صدى صوته، نفسه."

تقود هذه العزلة القاتلة الشاعر إلى عالمٍ مجهول، فتُعيد- مرة أخرى- تمركز "الأنا" لتصبح محورَ كل حركةٍ فكرية أو وجدانية. إنَّ هذا التمركز لا يظهر كعَرَض عابر، بل يتخذ شكل دوامةٍ وجودية تتمحور حول مفهوم "أن أكون أنا"، كما يعبّر عنه الشاعر. ف "أن أكون" هنا ليس فقط سؤال هوية، بل مشروع وجودي متكامل يسعى نحو اكتشاف المعنى الكامن للذات.

يُصبح "الأنا" -في هذا السياق- ليس مجرد تعبيرٍ عن الذات الفردية، بل خطوة تأسيسية نحو بلوغ كمالٍ وجوديّ أعلى؛ فوجود الإنسان، بحسب هذا المنظور، لا يسمو فوق كينونة "أنا" متحققة وواعية بذاتها. بل إن هذا "الأنا" يُصبح الشرط القبلي لكل سعي نحو المطلق، والباب الوحيد الممكن لفهم الكينونة.

في هذا الإطار، تتحول المرآة من مجرد أداة بصرية إلى وسيط فلسفي وشعري، ترافق الشاعر كصدى داخلي في قصيدة "غرف الفنادق"، حيث يقول:

“Gelip geçen her yüzden gizli bir akis kalmış,

[2] Ramazan Korkmaz, *Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2008), 17.
[3] Necip Fazıl Kısakürek, *Çile* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınlar, 2001), 67.

Küflü aynalarında, küflü aynalarında"[4].

"لقد ترك كل وجهٍ عابرٍ صدى خفيًا،

على مراياه الصدئة، على مراياه الصدئة."

وفي قصيدة "المحنة (*Çile*) "لنجيب فاضل نرى كيف يصوّر رحلة الإنسان نحو ذاته بوصفها سيرًا داخليًا متوتّرًا، تتخلله الأسئلة الكبرى حول الهوية والمعنى. فالشخصية الشعرية هنا لا تملك اسمًا أو ملامح محددة، وكأن الشاعر يتعمد إخفاءها ليجعل من تجربتها مرآةً كونية تمثل كل إنسان يبحث عن "ذاته" المفقودة.

هذه الرحلة ليست مجرد تأمل عابر، بل مواجهة قاسية مع الداخل، حيث تتحول الذات إلى ساحة صراع بين المعلوم والمجهول، بين ما نعتقد أننا نعرفه عن أنفسنا، وما يكشفه الألم والاغتراب. ف"المحنة" في القصيدة لا يُقدَّم كشرٍّ يجب الخلاص منه، بل كضرورة وجودية؛ إنه المحكّ الذي يولد فيه الوعي الحقيقي بالذات.

إن محاولة "معرفة الذات" هنا ليست سعيًا نحو راحةٍ نفسية، بل نحو حقيقة وجودية تتطلب المرور في أتون الألم، ومواجهة قيعان النفس المعتمة. بهذا المعنى، تتحول القصيدة إلى خطاب وجودي صوفيّ الطابع، يضع الذات أمام مراياها المتعددة، ويجعل من "البحث عن الذات" فعلًا فلسفيًا عميقًا يتقاطع مع سؤال: من أنا؟

"Aylarca gezindim, yıkık ve şaşkın,
Benliğim bir kazan ve aklım kepçe"[5].

"تجولت شهورا، حائرا ومنهارًا

ذاتي قدر كبير، وعقلي مغرفة طعام"

ينطلق الشاعر في رحلة فكرية عبر الزمان والمكان باحثًا عن ذاته، مستخدمًا صورًا شعرية كثيفة ترمز إلى حالة الانقسام الداخلي والاغتراب الوجودي. فحين يُشبّه الشاعر ذاته ب قدر فهو لا يصور مجرد اضطراب عاطفي، بل يُلمّح إلى حالة من التيه والضياع جراء عملية البحث المضني في خبايا نفسه، مشيرًا إلى ذات تتفاعل داخلها عناصر متضادة بلا انسجام، وكأنها مسرحٌ لصراع لا يهدأ.

في هذا السياق، تتحول القصيدة إلى تجسيد شعري لسؤال فلسفي جوهري: هل يمكن للذات أن تُدرك نفسها في عالم مفكك؟ وهي بذلك لا تسائل فقط هوية الشاعر، بل تسائل حدود الإنسان في معركته من أجل الاتساق الداخلي والمعنى[6].

في قصيدة "**الأرصفة (Kaldırımlar)** "، يتناول نجيب فاضل حسُّ الوحدة المتفاقمة في قلب المدينة الكبيرة. على الرغم من الزحام والضجيج، يشعر الشاعر بأن المدينة لا تمنحه الأُنس، بل تُفاقم غربته. فالمكان الذي من المفترض أن يكون حاضنًا للإنسان، يتحوّل إلى فضاءٍ خانق، يثير في النفس القلق والفراغ. وهذا ما يدفع الشاعر إلى الحلم بالهرب إلى الطبيعة، حيث الصفاء والسكينة، بعيدًا عن صخب الحضارة الحديثة.

القصيدة تتألف من ثلاثة أقسام متتالية، تبدأ بمواجهة داخلية مع الخوف. في الجزء الأول، يعرض الشاعر تصاعدَ المخاوف التي تنمو في داخله، وكأنها كائنات حية تتغذى من عزلته. يبدأ هذا القسم بمشهدٍ يفتح الباب على هذه الهواجس الوجودية، حيث يقول:

"Sokaktayım, kimsesiz bir sokak ortasında;

[4] Kısakürek, *Çile*, 31.
[5] Kısakürek, *Çile*, 17.
[6] R. D. Laing, *Bölünmüş Benlik*, çev. Selçuk Çelik (Istanbul: Kabalcı Yayınları, 1993), 19.

Yürüyorum, arkama bakmadan yürüyorum"[7].

" أنا في الشارع، وحيدٌ في وسط الزقاق

أمشي، أمشي بلا التفات للوراء"

ثم ينتقل في المقطع الثاني، يتناول الحرية بمعناها التحرّري كما تُعبَّر عنها في حالات الضياع والجنون، ويصف حالات السُكر اللاواعية التي يعيشها السكارى في الشوارع:

"Başını bir gayeye satmış bir kahraman gibi,

Etinle, kemiğinle, sokakların malısın!"[8].

"كأنه بطلٌ باع روحه لهدفٍ ما،

أنت بلحمك، وبعظمك، ملكًا للشوارع."

في القسم الثالث، تظهر امرأة يشبّهها الشاعر بليلة تمشي وحدها في بحرٍ مظلم:

"Bir esmer kadındır ki, kaldırımlarda gece,

Vecd içinde başı dik, hayalini sürükler"[9].

"امرأةٌ سمراءُ، تسيرُ ليلًا على الأرصفةِ،

رأسها مرفوعٌ في وجدٍ، وتجر وراءها أحلامها".

إنها الذاتُ المنعكسةُ في المرايا إذًا، تلكَ الذاتُ المفقودةُ التي يفتشُ عنها الشاعرُ دون أن يجدها. ثم إننا سنلتقي معه في قصيدته المعنونةِ "إلى حلمي في المرآة" لنعايش هذه الحالة حينما يقفُ أمامَ المرآةِ ويتحدثُ معَ نفسه:

"Akmayan yaşlarla sıcacık yüzün;

yavrum, bugün seni pek üzgün gördüm"[10]

وجهك منهك دون أن تجري الدموع

لقد رأيتك اليوم حزينة جدًّا، يا صغيرتي."

وعندما يبلغ الشاعر قعر اليأس، ويُحِسُّ بفقدان نفسه التي لا يجدها، ينتابه الذعر والدهشة؛ فالمفارقة تكمن في أن الكيان الذي فقده لم يغب عن الوجود إلا في انعكاسات المرايا وظلالها، وفي ذلك الفراغ الذي يبتلعه الدرب المجهول حيث رأى الموت يلوح بعيدًا. والحقيقة أن الشاعر لا يرغب في الموت، بل هو في صراعه مع هذا الخوف يحاول أن ينجو من وحشة اللاوجود؛ لذا نجده في رحلته الدائمة إلى البحث عن ذاته، مُنغمسًا في تأمّل جوهر كيانه، ساعيًا إلى استرداد الذات المفقودة وكشف أسرار الوجود الذي يتواصل أبدًا بين الخوف والأمل:

"Lûgat, bir isim ver bana halimden;

Herkesin bildiği dilden bir isim!

Eski esvablarım, tutun elimden;

[7] Kısakürek, *Çile*, 156.
[8] Kısakürek, *Çile*, 159.
[9] Kısakürek, *Çile*, 160.
[10] Kısakürek, *Çile*, 275.

Aynalar, söyleyin bana, ben kimim?"[11]

"أيها المعجم امنحني اسما عن حالي

اسما من لغة يفهمها الجميع

يا ثيابي العتيقة خذي بيدي

أيتها المرايا أخبريني من أكون؟"

هذا يعني أنَّ المرايا قد تعكس صورته، لذا يطالبها بأن تجيب: "أخبريني من أكون؟» ومع إصراره في بحثه تتزايد اضطرابات ذاته القلقة ويعمُّها الانشغال أكثر فأكثر"[12].

2.2. الأنا في شعر سيد قطب

بدأ سيد قطب مسيرته الحياتية شاعرًا، ثم كاتبًا، ومن ثم ناقدًا، وأخيرًا مفكّرًا ختم حياته بشهادةٍ حمَلَت دلالةً رمزية عميقة في سياق مشروعه الفكري. كان سيد يرى الحياة من زاوية مختلفة، وقد عبّر عن تلك الرؤية بأسلوب جذب القارئ وأدهشه، جامعًا بين الإحساس الجمالي والتأمل العقلي.

وفي سن مبكرة، أدرك سيد قطب أن للشعر رسالةً سامية تتجاوز التعبير الذاتي، وهي توجيه الإنسان نحو الحقيقة وكشف أستارها. لم يتعامل مع الشعر كزينة بلاغية أو ترف فني، بل كمسؤولية فكرية وروحية.

أحب سيد الحياة، لكنه ظلّ يبحث فيها عن موطنٍ أسمى، أكثر طهرًا وصفاءً. وقد بدأت ملامح هذا البحث منذ طفولته حينما قرأ القرآن الكريم وحفِظه، واطّلع على الشعر العربي الكلاسيكي، متأثرًا بكبار شعرائه وبأساليبهم الإبداعية. غير أنَّ قراءته للقرآن لم تكن مجرد تلقٍ تعبّدي، بل تحوّلت إلى مرجعية فكرية وجمالية شكّلت مع الزمن معمار شخصيته الأدبية.

أما إذا أردنا تحليل تجربته الشعرية من حيث المضمون، فيمكن تقسيم شعره إلى مراحل أو أنماط تعبّر عن تحولات روحه وقضاياه المتجددة. فلم يكن الشعر في تجربته غاية مستقلة، بل وسيلة للاقتراب من القيم الكبرى، سواء كانت جمالية أو دينية أو وجودية.

وقد مرت تلك التجربة بمراحل؛ نجده أولًا شاعرًا غزليًا؛ ثم شاعرًا صوفيًا؛ ثم شاعرًا للرثاء والحزن؛ وأخيرًا شاعرًا مناضلًا ومحافظًا على وطنه. ومن ثَمّ، فإن سيد قطب، بصفته شاعرًا رومانتيكيًا متقنًا، يجعل من الذات واحدةً من أهم محاور شعره. تمامًا كما في دواوين نجيب فاضل الأولى، يتناول سيد قطب في مجموعاته الشعرية المبكرة مواضيعَ الوحدة والقلق والخوف والشاطئ المجهول: إذ تبرز في شعره مفرداتُ العزلة والاضطراب والرعب والموت والمآسي:

"غريبٌ، أجلْ أنا في غربةٍ وإنْ حفَّ بي الصحبُ والأقربون[13]

في قصيدته الموسومة ب "هتاف الروح"، يصيغ الشاعر حنينه لمصر بلغة العاشق الهائج، جامعًا بين ثورة العاطفة وتداعيات الوجود، حتى تبدو مفرداته زئيرًا فلسفيًا ينهل من عمق الاغتراب الإنساني ونبض الحضارة الضائعة.

"في النفسِ يا مصرُ شوقٌ

[11] Kısakürek, *Çile*, 19.
[12] Hümeyra Hancıoğlu, "Aynada Ben ve Ötesi", *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, (Aralık 2014), 88.
[13] سيد قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة* (دمشق: مركز الناقد الثقافي، 2008)، 55.

لخطرةٍ في رباكِ

لضمةٍ في ثراكِ

لنفحةٍ من جواكِ"[14]

في قصيدة" عهد الصغر" التي تعود إلى عام 1928، عبّر الشاعر عن ذكريات الطفولة وحنينه إليها بشغفٍ عاطفي، حيث استحضر ماضيه بشوقٍ يغمره التوق والحنين، وكأن الذكريات قد تحوّلت إلى طيفٍ حيّ يهمس في وجدانه:

تراءى لنفسيَ عهدُ الصِّغر فتشتاقُ نفسي لعهدِ الصغر

لعهدِ الرضاءِ وعهدِ الحبورِ وعهدِ الصفاءِ القليلِ الكَدر[15]

وعند الغوص في دفاتر سَيِّد قُطُب الشعرية، تنبثق أمامنا صورة شابٍ اغتاله القدر بمآسي عميقة، فتبدت قصائده مرآةً لصراعات وجوديةٍ قاسية. في دواوينه، تتردّد صيحات قلبٍ وحيدٍ مُحاصَرٍ في صحراء الغربة، باحثًا عن ذاته الضائعة بين طُرُقات اليأس وظلال المجهول. إن عنونة قصائده بأسماءٍ مثل: "الشاطئ المجهول"، و"البعث"، و "في الصحراء"، و"مصرع قصيدة"، و"إلى الظلام "، و"الحنين والدموع" و"الخطر" ليست مجرد عناوينٍ جمالية، بل هي جسورٌ فلسفيةٌ تمتدّ نحو عمق الأزمة النفسية التي عاشها الشاعر.

ففي قصيدته "الشاطئ المجهول"، مثلًا، تتجلى أصداء الألم كنبضٍ متقطعٍ في عروق الزمن، فلا صوت للفرح إلاّ في مرآة الذكريات الباهتة. ينتقل الشاعر من حالة التمزّق الداخلي إلى تيهٍ وجوديٍّ في دهاليز المستقبل المظلم، حيث يمتزج الحزن بالخوف من المجهول، فتتقلّص أمامه آفاق الأمل إلى شِقٍّ ضيقٍ تحفّه صخور الشكّ. وهنا تكمن العبقرية النقدية في شعر قُطُب، إذ لا يصنع قصيدةً فحسب، بل يفتح بابًا للتأمل الفلسفي في جوهر المعاناة الإنسانية وعلاقة الذات بالمغيّب:

يا ليت شعري، ما يُخَبِّئُه غدي؟ إني أرُوح مع الظنون وأغتدي

وأحيل باصرتي بها وبصيرتي أبغي الهدى فيها وما أنا مُهتدِ

حتى إذا لاح اليقين خلالها أشْفَقْتُ من وجه اليقين الأسود"[16]

هذه الغربةُ القاتلة، والألمُ المخيف، والوحدةُ المريبةُ تدفعه إلى أن يصرخ بأعلى صوته:

اغرُبي عنّي بعيدًا يا حَياتي قدْ كَرهتُ العيشَ في جوٍ قذر

اغربي محفوفةً باللعنات ابعدي عن ساخطٍ جهمٍ ضَجر[17]

ثم نراه في قصيدة بعنوان "زفرات جامحة مكبوحة"، يعلن الشاعرُ–بعد أن فقد الحبيبة التي ما كان يودُّ رؤيتها غائبة أبدًا– عن آلامه وجراحه الكامنة في أعماقه إعلانًا عميقًا:

[14] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 90.

[15] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*, 65.

[16] سيد قطب، *ديوان سيد قطب* (مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1989)، 62.

[17] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 29.

اذهب وخلفني هنا متألم لا تلقني سمحا ولا متجهما

اذهب وخلفني تذوب حشاشتي ويبضُّ قلبي من قرارته دما[18]

ثم يتصاعد هذا الشؤم تدريجيًا ويبلغ ذروته في قصيدة "خراب":

أقفرت شيئًا فشيئًا كالليباب غير آثار من النبتِ الهشيم[19]

ثم تزداد هذه الأرض خرابًا وقبحًا يومًا بعد يوم؛ لم يبقَ فيها أثرٌ سوى عشبٍ يابس يُواكِبُ هذا الدمارَ المرعب والمروّع خريفٌ بلا زهورٍ ولا عبير:

بكر الخريف؛ فلا ورد ولا زهور ومشى الركودُ فلا نسيم ولا عبير[20]

3. صورة المرأة في شعر الشاعرين

تُعد صورة المرأة من الموضوعات المحورية التي تناولها الشعراء في مختلف العصور، وقد اختلفت دلالاتها تبعًا للسياقات الثقافية والدينية والفكرية. في شعر نجيب فاضل، الشاعر التركي الصوفي، تظهر المرأة كرمز للطهر، الجمال الروحي، والحب الإلهي، تعبيرًا عن نزعة صوفية تتجاوز المادي إلى المعنوي. أما في شعر سيد قطب، المفكر الإسلامي المصري، فتبرز صورة المرأة في سياق أخلاقي واجتماعي، حيث يُنظر إليها من خلال منظور الرسالة والقيم الإسلامية. يعكس كلا الشاعرين رؤيتهما الفكرية من خلال توظيف صورة المرأة بأسلوب رمزي يعكس عمقًا عقائديًا وثقافيًا.

1.3. المرأة في شعر نجيب فاضل

منذ خطا نجيب فاضل أولى خطواته الشعرية، اتخذ من المرأة موضوعًا مركزيًا؛ إذ يغلب على بداياته الشعرية طابع الغزل واستحضار صورة الحبيبة. ففي عام 1923 أصدر ديوانه المنظوم "بيت العنكبوت"، واشتمل على قصيدةٍ سماها أوّلًا "كتابة" ثم غيّر عنوانها إلى "شاهد القبر"؛ وهي قصيدة تتمحور أبياتها في معظمها حول المرأة.

بيد أن صورة المرأة عند نجيب فاضل ليست مجرّد موضوعٍ غزلي، بل معبرٌ فلسفي يستبطن القلق الكوني، حيث تتخذ الأنثى هيئة "الآخر" الذي يقود الذات إلى استكشاف حدود وجودها، وإلى إدراك أنّ الطريق إلى المحبوب يمرّ بالضرورة عبر وعيٍ حادٍّ بالموت. يُوظِّف الشاعر في هذه القصيدة تقنيةَ "التورية"؛ إذْ تبدو المرأةُ في البدء كائنًا غريبًا، عصيًّا، مجهولَ الهوية، ثمّ تتجلّى لاحقًا في صورة قريبة مكلَّلة بالتاج، كأنّ المسافة بين البُعد والأُلْفة ليست سوى خدعةٍ بلاغيّة يكشفها انزياحُ المعنى".

"Benim de yerim bu el oldu yahu
Gençlik bahçesinde sel oldu yahu!"[21]

"أصبح مكاني أنا أيضًا هذه اليد(ملجأ) يا هذا

[18] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 30.
[19] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 30.
[20] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 30.
[21] Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben* (İstanbul: B.D. Yayınları, 1999), 21.

وغدا في بستان الشباب سيلًا جارفًا.!"

في هذه المرحلة من حياة الشاعر يسودُه شعورٌ بالضياع والقلق، وينعكس ذلك بجلاءٍ في بنية القصيدة؛ ولهذا نراه، في البيت اللاحق، يصوِّر شعرَ الحبيبة وهو يلتفُّ حول عنقه محاولًا خَنْقَه؛ صورةً مكثَّفةً تُحوِّل فتنةَ الجمال إلى تهديدٍ وجودي، وتكشف عن صراعٍ داخليٍّ بين رغبة الاقتراب وخشية الفناء.

"Saçları boynumda dalgalandı da,
Beni boğmak için tel oldu yahu"[22]

"تموَّجَ شَعْرُها حَولَ عُنُقي،

فتَحَوَّلَ إلى سِلكٍ يَخْنُقُني يا هذا؟"

ثمَّ نجده في المقطعِ الرابعِ يشتعلُ بِنَفَسِ الحبيبةِ نارًا متأجِّجة، ثمّ، بنفَسِهِ هو، يُذْرِي رَمَادَهُ في الريح:

"Ateşte yaktıktan sonra nefesi
Külümü savurdu, yel oldu yahu"[23]

"بعد أن أحرق أنفاسها في النار،

نثرت رمادي، فصار ريحًا، يا هذا."

وحين أطلق نجيب فاضل في بواكير شبابه مجموعته الشعرية الأولى، قدّم لنا في قصيدة "حبيبتي" شاعرًا صوفيًا نراه ساجدًا بخشوع في محراب العشق، مستغرقًا في فتنة جمال محبوبته:

"Sevgilime kul oldum, Güzelliği seçeli.
Varlıkta yoksul oldum, Benliğimden geçeli..."[24]

"صِرتُ عبدًا لحبيبتي، منذ اختياري للجمال؛

غدوتُ معدما في الثراء، مذ تخلّيتُ عن أنانيّتي..."

وهنا يكشف الناقد التركي (أورهان أوقاي)، المنظور الفلسفي لمفهوم العشق أنّ العلاقة بين المحِبّ والمحبوب تقوم على الاحتماء والوصال والطمأنينة. فلا خلاص من الضيق والخوف إلا بإبطال الوجود ذاته؛ إذ يكمن أصل معضلاتنا في تَعَلُّقنا بكينونتنا. وقد وجد الصوفيون، أمثال نجيب فاضل، سبيل النجاة من هذا العناء في إفناء ذواتهم داخل ذاتٍ أُخرى، حيث تصبح الفناءات الوجودية شرطًا للانعتاق من ربقة الأنا، وتغدو المحو هويةً بديلة تؤسِّس لحضورٍ أوسع من حدود الكائن الفردي.[25]

في قصيدة "Yegane "أي: "حبيبتي الوحيدة"، يلتقي الشاعرُ بمحبوبته في المقاطع الثلاثة الأولى لقاءً يستحضر اللقاء الإشعاعي بين ليلى ومجنون. غير أنّ فرحة الوصال سرعان ما تنقلب إلى انكسار: فبعد افتراق الحبيبة، يقف الشاعر على أطلال قلبٍ تحطَّم كجدارٍ مهدوم، يسعى إلى لملمة شظاياه وردمه بالتراب الذي منه خُلق، لعلّه يعيد بناء صرح الوجدان ويرتقي من جديد إلى حضن الأرض الأم. في هذا المشهد يَجْذِبنا البعد الوجودي للألم: فالقلب المكسور يُدرك بأنّ العودة إلى التراب أي إلى أصل الوجود وهاويته ضرورةٌ

[22] Kısakürek, *O ve Ben*, 21.
[23] Kısakürek, *O ve Ben*, 21.
[24] Kısakürek, *O ve Ben*, 21.
[25] Orhan Okay, *Üstat Necip Fazıl Kısakürek'in Şiiri, Suffe Yıllığı* (Türkiye: Suffe yay, 1984), 170.

لإعادة التشكيل؛ فالدمار هنا ليس سوى شرطٍ سابقٍ لنبعٍ روحيّ جديد، ينهض من رميمٍ يشهد على سُموّ الحب حين يتجلّى بين الفناء والتجدد.

"Şimdi bir sur gibi yıkılan gönül
Sevgi diyarının viranesidir.
Yalnızlık içinde sıkılan gönül
Hasret ateşinin pervanesidir"[26].

"الفؤاد المنهار مثل سور
أصبح الان أطلال ديار الهوى
فؤادي الذي ملّ في وحشته
مروحة تطوف حول نار الحنين"

هكذا يغدو الخرابُ شرطًا للمعنى؛ فالقصيدة تُفهم ككشفٍ أنطولوجيّ عن أن العشق، حين يبلغ تخومَه، يتهدّم كي يتّسع، ويُحرق كي يشتعل من جديد[27].

"Görünce kaygunun azadeleri
Derhal olur ölüm amadeleri,"[28]

"حين تُرى طلائعَ القلق،
يصبح على الفور فدائيا جاهزًا للموت."

في قصيدته "Veda"الوداع (1923)، يصوغ نجيب فاضل مشهد الانفصال بوصفه تجربة حدّية تتراوح بين الفقد والرجاء. ففي المقطعين الأوّل والثاني ينهَدم الرجاء أمام هول اللحظة، فيغدو الحزنُ طقسًا كونيًّا يلفُّ الذات بالصمت؛ صمتٍ لا يخلو من بكاءٍ مُضمرٍ يجلّي هشاشة الكائن وهو يُجَرَّد من موضوع تعلُّقه:

"Elimde, sükutun nabzını dinle
Dinle de gönlümü alıver gitsin"[29]

"أصغِ إلى نبض الصمت، في يدي
أصغِ، وخُذي قلبي معك، ودعيه يمضي."

لم تبق المرأة، في وعي نجيب فاضل، هي تلك الغامضة التي تتسلّل إلى أزقّة المدينة لتقنص –بسهامها المميتة– قلبَ شاعرٍ شابّ ضائع على الأرصفة. فمع صعود الصحوة الإسلامية في سبعينيات القرن العشرين، واتّخاذه موقع الرائد الفكري والسياسي، أعاد الشاعر تشكيل صورتها لتغدو كائنًا مركّبًا تلتقي عنده المطلقات والحدود. في مقاطع قصيدته يقول:

"Kalıp değil bir fikir... Elmas sorguçlu fakir;

[26] Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 85.
[27] Hümeyra Hancıoğlu, "Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Temalar", (2013), 205.
[28] Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, 85.
[29] Kısakürek, *Çile*, 202.

Açıkta sırrı bakir; Kadın...[30].

" ليست جسدًا، بل فكرة... فقيرة تاجُها الألماس،

وعذراءُ السرِّ مكشوفة؛ المرأة."

2.3. الأمّ في شعر نجيب فاضل

قضى نجيب فاضل طفولته في أحد الأزقّة الجانبيّة بحيّ السلطان أحمد في إسطنبول، وجعل من تفاصيل تلك السنوات مادّة لسيرته الذاتيّة "هو وأنا"، حيث نقرأ الكثير عن أمّه وجدّه وحياتهما. ومع أنّ الشاعر نشأ في كنف الجدّ، فإنّ الدافع الأعمق لدخوله عالم الشعر كان أمّه التي ارتبط بها بعلاقة حميميّة وغمره الحنين إليها؛ فالقول الفصل أنّ بداياته الشعريّة تشكّلت تحت تأثيرها المباشر. يقول: "بدأت شِعري وأنا في الثانية عشرة. أمّا السبب فغريب: كانت أمّي في المستشفى، فذهبت لزيارتها... على شرشف أبيض، ظهر دفتر أسود صغير وقديم. قالت إنّ الدفتر يحوي قصائد فتاةٍ شابّة مصابة بالسُّلّ في السرير المجاور... ثمّ مسحت أمي عينيها في عينيّ وقالت: كم أتمنّى أن تكون شاعرًا. بدا لي رجاؤها وكأنّه شيء كنت أحتضنه في داخلي ولم أتنبه له حتى تلك اللحظة؛ هو نفسه حكمة وجودي... وعيناي على نافذة غرفة المستشفى، تتقاذفها الثلوج ويعوي خلفها الريح، عقدتُ العزم في داخلي: سأكون شاعرًا، وصرتُ. ومنذ ذلك اليوم، وأنا أرى الشِّعر مقامًا يعلو على السفاسف الدنيّة وأعدّه أسمى مراتب الإدراك، لم أنسَ قطّ ذلك السبب الصغير "التافه" الذي أيقظني"[31].

في قصيدة "غربة" من ديوان "بيت العنكبوت" يستعير الشاعر فعل "تربية الورد" ليعادل به فعل "تربية الألم. في هذا الانزياح، يتحوّل الألمُ من عَرَضٍ سلبيّ إلى قيمة جمالية توليدية: فالفرد يُنتِج ذاتَه عبر رعاية نقصه.

“Gül büyütenlere mahsus hevesle,

Renk renk dertlerimi gözümde besle!

Yalnız, annem gibi, o ılık sesle,

İçimde dövünüp ağlama gurbet”[32]

"بِحماسةٍ لا يعرفُها إلّا مَنْ يربي الوردَ،

غذي همومي المتعدّدةَ الألوان في عيني،

لكن... بصوتٍ دافئٍ، يُشبهُ صوت أُمّي،

لا تَلْطِمي وتبكِ في داخلي، أيتها الغربة!"

واستدعاء صوت الأمّ كسلطة حنان الأمّ تتجسّد "صوتًا دافئًا"؛ إنّها وسيط رحمة يُوازن قسوة الغربة. الحنان الأموميّ يعمل كآليّة مقاومة تُفرمل تسيّب الألم. هكذا يَعْدِل الشاعر بين قطبَيْ العاطفة: انهماكٌ متعمّد في الوجع، لكن ضمن حراسةٍ ميتافيزيقيّة للحنان. الغربة بوصفها كائنًا مُخاطَبًا يخاطب الشاعر "الغربة" مباشرةً، ما يمنحها وجودًا أنطولوجيًّا مستقلًّا. وهو يطلب منها ألّا "تلطم" ولا "تبكي" داخل كيانه؛ أي أنّه يضع حدودًا للاغتراب كي لا يتحوّل إلى هدمٍ كلّيّ للذات. هنا يبرز مفهوم المسافة الحرجة: أن تحتفظ بالغربة كشرط للوعي، لكن دون أن تسمح لها بابتلاعك.

[30] Kısakürek, *Çile*, 204.
[31] Kısakürek, *Çile*, 9.
[32] Kısakürek, *Çile*, 230.

والنصّ يشي بأنّ الفقد (الأمّ الغائبة) هو عينه ما يطلق حركة الخلق الشعري. فالحرمان يصبح مجال تشغيلٍ للذاكرة واللغة، وبواسطة هذا الاشتغال يتحوّل "الوجع" إلى مادة فنّية. إنّها جدلية صوفية بين العِدم الذي يكشف حدود الوجود، والقول الذي يملأ هذا الفراغ بالمعنى.

يربط الشاعر في هذه القصيدة صورة "الأمّ" بمفهوم حنين الوطن، فيعرضهما كقيمةٍ واحدةٍ متكافئة؛ فالوطن والأمّ يمتزجان في هويةٍ ثابتة لا تنفصم، حتى يغدو الشوق إلى الأرض الأصلية شوقًا إلى رحم الأمّ، ويصبح الإخلاص للأمّ وفاءً لفضاء الانتماء الجمعي. بهذه المزاوجة يكشف فاضل عن جوهرٍ لا يتغيّر يوحِّد الخاصّ (الأمومة) والعامّ (الوطن)، ويؤكّد أنّ الذات لا تكتمل إلّا بتلاقيهما في كينونةٍ أنطولوجيةٍ واحدة[33].

بينما نراه في مذكّراته الموسومة ب "Kafa Kağıdı"التي دوّنها في أواخر حياته، يصوّر المأساة الشخصية لوالدته بكلمات مؤثّرة: "أؤمن بأنّ كلَّ ما تحصّلتُ عليه إنّما جاءني من أمّي، تلك المرأة البريئة المقهورة التي عاشت حتى الأمس، وتُوفّيت عن ثمانين عامًا"[34].

كما نراه في قصيدته «رسالة إلى أمّي»، يسكب وجع الاغتراب والوحدة ووطأة فكرة الموت. وقد كُتبت القصيدة زمن وصوله الأوّل إلى باريس، حين كان يتخبّط في قلقٍ وجوديّ قاتم؛ فالعاصمة الأوروبيّة، بما حملته من صدمة حضاريّة، فجّرت في داخله شعورًا مضاعفًا بالنفي: نفيٌ عن الوطن، ونفيٌ عن حضن الأمّ الذي يُشكِّل في شعره رمزَي الحماية والانتماء:

Ben bu gurbet ile düştüm düşeli,
Her gün biraz daha süzülmekteyim[35].

"منذ أن تورطت في عالم الغربة،

وأنا أذوب، رويدًا... رويدًا، كلَّ يومٍ أكثر."

ومن هنا يمكن القول: إنّ معظم القصائد التي كتبها الشاعر عن والدته، على امتداد حياته، تدور في فلك الحزن والحنين؛ ففي قصيدة «أمّي» المؤرَّخة بسنة 1926 يرسم لوحة مفعمة بالأسى والألم تتقاطع فيها صورةُ الذات مع صورة الأمّ، وكأنّ مصيريهما ينعكسان في مرآة واحدة يشعّ منها وجعٌ جوهريّ يعبّر عن هشاشة الوجود كله:

"Ak saçlı başını alıp eline,
Kara hülyalara dal anneciğim!
O titrek kalbini bahtın yeline,
Bir ince tüy gibi sal anneciğim!"[36]

"خذي شعر رأسك المشوب بالبياض بين يديكِ،

وغوصي، يا أمّاه، في رؤىً سوداويّة.

أطلقي قلبكِ المرتجفَ لريح الحظ،

كريشة دقيقة يا أماه."

[33] Hancıoğlu, "Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Temalar", 265.
[34] Necip Fazıl Kısakürek, *Kafa Kağıdı* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014), 46.
[35] Kısakürek, *Çile*, 229.
[36] Kısakürek, *Çile*, 322.

في قصيدته «دعاء» (1944)، يقدِّم نجيب فاضل مثالًا آخر على مركزيّة صورة الأمّ في تجربته؛ إذ يتوجّه إليها راجيًا أن تضرع له بالدعاء. فالشاعر يرى في دعاء الأمّ وساطةً روحيّة عليا، يعلّق عليها خلاصه الوجودي: فكما تحتضن الأمّ جسد طفلها، تحتضن كلماتُها روحَه أمام الله، فتتجسّد الأمومة كجسرٍ بين هشاشة الإنسان والمطلق:

"Anne, seccaden gelsin ; Bize dua et, emi!"[37]

يا أمّاه، لتأت سجادتكِ، ولتدعي لنا... أَجَلْ؟

ثم نراه في مستهلّ قصيدته «الطفل» (1983)، يكرّس العلاقةَ الأموميّة بوصفها دائرةً مغلقة من التحقّق الرمزي المتبادل:

Annesi gül koklasa, ağzı gül kokan çocuk"[38].

أيها الطفل الذي إن تنسمت أمه عبير الورد يفوح فمه وردًا"

3.3. المرأة في شعر سيد قطب

لم يترك سيّد قطب، إلى جانب ديوانه "الشاطئ المجهول" ما يمكن أن نرجع إليه، فقد ترك تراثًا شعريًّا مفقودًا؛ ولعل هذا الديوان هي التجربة الشعرية الباقية الوحيدة التي نستطيع من خلالها تلمّس مدى اقتداره كشاعر، وكذلك توثيق مرحلة محورية من تجربته الأدبيّة والفكريّة بين عامَي 1925 و1944، أي في ربيع شبابه.

يتوزّع ديوانه "الشاطئ المجهول" بين الغزل، والشكوى، والوطن، والوصف، والمراثي، والمديح؛ لكن الغزل يحتلّ حيّزًا أوسع من سواه، إذ نجد أكثر من أربعين غزلًا متعاقبًا.

و "الشاطئ المجهول" فليس مجرّد وثيقة عاطفية لشاعر شاب، بل هو مختبرٌ أنطولوجي يشتغل فيه سيّد قطب على إعادة تركيب ثالوث الذات — المرأة — الوحي. من خلال حصر المرأة في صورةٍ منفردة داخل القصيدة ثم تفتيت هذه الوحدة في الأجناس السرديّة والفكريّة الأخرى، يكشف الكاتب عن حركة جدليّة تتراوح بين الواحد والمتعدّد، بين الرمز والتاريخ. وهنا تتعالى المرأة إلى فكرةٍ متماهية مع المطلق، فتتحوّل إلى «أداة كشف» للبعد الميتافيزيقي في الحبّ. بينما في السرد والمقالة، تعود المرأة إلى تعدّدها الواقعيّ لتؤدّي دورها الاجتماعي والأيديولوجي. في حين تصاغ المرأة، في التأويل القرآني، كبنية ميتافيزيقيّة—تشريعيّة تحقّق انتظام العالم.

بهذا المعنى، يبتكر سيّد قطب مسارًا تأويليًّا يبدأ بالرغبة وينتهي بمشروعٍ حضاري؛ فيتجاوز الغزلُ حدود الحميميّ إلى (إستاطيقا) تأسيسيّة تستهدف بناء إنسانٍ جديد، تكتمل هويّته حين يتّسق نظام القلب مع نظام الأسرة فالمجتمع، تحت سقفٍ توحيديّ يربط جميع المستويات ب "الشاطئ" الذي لم يُكتشف بعد: شاطئ الحقيقة المطلقة[39].

لقد عبّر سيد عن مكانة والدته والدور المحوري الذي اضطلعت به في حياته، في سيرته الذاتية المعنونة "طفل من القرية"، حيث قدّم صورة وجدانية لأمه، بوصفها ليست فقط مُربية، بل أيضًا منبعًا للهوية والقيم. ولم تقتصر إشاراته إلى هذه المرأة على هذا العمل فحسب، بل ورد ذكرها أيضًا في كتاب "الفصول الأربعة"، وهو مؤلف مشترك بينه وبين شقيقيه، محمد وآمنة قطب، ما يشير إلى بُعد عائلي تآلفيّ في إنتاج المعرفة والذكريات.

[37] Kısakürek, *Çile*, 418.
[38] Kısakürek, *Çile*, 71.
[39] Seyyid Kutub, *Kur'an'ın Gölgesinde Kadın*, çev. Mustafa Nuhoğlu (İstanbul: Ravza Yayınları, 2007), 12.

لكننا لا نجد سيد- في شعره عن المرأة- إلا شاعرًا رومنتيكيا؛ فالمرأة في أشعاره ليست جسدًا يُشتهى أو حبيبة تُلاحق، بل رمزًا يتعالى عن الرغبة المباشرة، أيقونة مثالية تشبه (بياتريتشي) في "الكوميديا الإلهية" لدانتي، التي مثّلت له الجسر بين الأرض والسماء. المرأة عنده لوحة فنية، أو أمل متعالٍ، وليست فتاة بسيطة المنال. هي تجسيد للحب المثالي الذي يسمو بالشاعر لاجتراح معنى الوجود والخلود.

وكما حافظ دانتي على ولائه ل(بياتريتشي)، فإن سيّد قطب ظل وفيًّا لحبيبته المفترضة طوال حياته، رغم أنَّ هذا الحب لم يُتوّج بالزواج، بل انتهى نهاية مأساوية. فقد رفض الشاعر أنْ يتزوج، وظل أعزبًا إلى الأبد، في نوع من الوفاء الصوفي، أو ربما احتجاج داخلي على فشل تجربة الحب في عالم دنيوي غير جدير بها.

ويُجسد ديوانه الشعري، لا سيما في قسم الحب، هذه التجربة الطويلة والمعقدة التي امتدت من عام 1925 إلى عام 1945، حيث تتبدى ملامح قصة حب غامضة وعميقة، ترمز إلى انكسار الذات في مواجهة المجتمع والزمن. وفي قصيدة "ليلة" التي تعود إلى عام 1928، يصوّر الشاعر البدايات الأولى لهذه القصة العاطفية، وكأنها لحظة انخطاف أنطولوجي، لحظة تماس مع جوهر الحبّ بوصفه تجربة وجودية لا تُدرك إلا بفناء الذات فيها:

يا ليلةَ الأمسِ والليلاتُ ذاهبة كغمضةِ العينِ في أضغاثِ أحلام

يرعاكِ من وهبَ الإنسانَ عاطفةً تجيشُ بالحُبِ عن وحيٍ وإلهامِ

يرعاكِ من خلقَ الأرواحَ شاعرة دقيقةَ الحسِّ في رفقٍ وإحكامِ[40]

ويتجلى ذلك البعد الفلسفي العميق في نظرته للمرأة في قوله:

أهوَ حظِّي منكِ تلكَ النظرات كلما جادتْ بمرآكِ الصُدَفْ

وخيالاتٍ تراءى في سباتْ مذكياتٍ ما بنفسي من شَغَف[41]

إنه سؤال مصيري: هل أنا مستحق لأكثر من هذا؟ أم أنَّ قدري هو الاكتفاء بشيء هش، لا يُمسك ولا يُعاد؟ إنَّه يشبه في ذلك الإنسان الذي يُلقيه القدر على هامش الحب، كما تُلقي الحياة إنسانًا على هامش المجد أو الخلاص.

وفي البيت الثاني: "وخيالاتٍ تراءى في سبات" الصورة هنا أكثر تجريدًا.

بهذا، يتحول الحب عند سيد قطب إلى حلمٍ وجودي، يشبه رؤى أفلاطونية لعالم المثل: المرأة لا تُعاش، بل تُتخيل. هي فكرة، لا جسدًا. وهذا يتماشى مع التصور الصوفي للحب، حيث المعشوقة تمثل رمزًا للجمال الإلهي الذي يُرى في الغياب، لا الحضور.

ثم نراه البيت الثالث: "كلما جادتْ بمرآكِ الصُدَفْ"

يستدعي "الصدفة" كفاعل شعري. فالحب ليس نتاج اختيار، بل خضوع لتقلبات الوجود. مرآها لا يُستدعى، بل يُمنح كهبة، كما تُمنح نعمة من السماء. وهذا ما يجعل الحب في هذا النص غير خاضع للمنطق أو الإرادة، بل مرتهن لمشيئة الوجود.

وفي قصيدة "هي أنت" التي نُشرت عام 1930، يذهب الشاعر بعيدًا في بحثه عن ملاكه الضائع:

[40] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 153.

[41] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 151.

هي أنتِ التي خُلِقتْ؛ لنحيا في ظلالٍ من الوفاءِ الرشيد[42]

ثم يعود في قصيدة "حدثيني" ليطلب من السحابة أن تحدثه عن نفسها، لعلها تصله بمحبوبته الغائبة:

حدثيني بمستثار شجونك واكشفي لي عمَّا اختفى من شؤونك[43]

وهنا يمكن أن نخلص إلى أنَّ المرأة عند سيد هي أمل متعالٍ: لا باعتبارها هدفًا يمكن بلوغه، بل بوصفها فكرة متعالية، دائمة التأجيل، تحرّك الذات دون أن تُستنفد. المرأة هنا قيمة معنوية سامية، وليست موضوعًا للامتلاك أو الرغبة.

أحبكِ كالآمال؛ إذ أنتِ مثلُها تُذكين في نفسي أعز مواهبي

أحبكِ من قلبي الذي أنتِ ملؤُهُ ومنْ كلِّ إحساسٍ بنفسي ذائبِ[44]

وهي– أيضًا– مصدر للإلهام الخلاق؛ فالحب ليس انفعالًا عابرًا، بل قوة مُبدعة توقظ ما هو كامن في النفس من مواهب وقدرات. فالمحبوبة تُصبح مصدرًا للخلق والإنتاج، كما هو الحال في التجارب الصوفية حيث تُفجر المحبة الإلهية الطاقات الروحية الكامنة:

أحبك حب الهوى والجنون أحبك حب الرشاد الرزين

أحبك بالقلب في وقدةٍ أحبك بالعقل جمّ السكون[45]

4. الموت في شعر الشاعرين

الموت– في الإسلام– جزء من رؤية متكاملة تقدّم نظرة عن الموت باعتباره مفترق طرق بين طريقين أزليين. وبذلك، فكما أن الحياة حقيقة، فإن الموت أيضًا حقيقة. وهذه الحقيقة لا يمكن إنكارها أو تغييرها. ولا يمكن لأي كائن أن يفرّ من هذه الحقيقة، لأن الله تعالى يقول: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [سورة الأنبياء: الآية 35]

1.4. الموت في شعر نجيب فاضل

تناول نجيب فاضل موضوع الموت في بعض من نصوصه النثرية الواردة تحت عنوان "حكاياتي"، ويتأكد هذا التوجه بشكل خاص في قصته المعنونة "أوهام ليلة وحيدة"، حيث يشكّل الموت وما يرتبط به من تداعيات وأفكار محورًا وجوديًا للنص. في هذا العمل، لا يقتصر الموت على كونه حدثًا بيولوجيًا أو تجربة عابرة، بل يتجاوز ذلك ليغدو كيانًا متجذرًا في الوعي والذاكرة، ومرتبطًا بتجربة ذاتية حميمة ووجودية.

تندرج تلك الحكايات ضمن ملامح السيرة الذاتية للكاتب خلال فترة تواجده في القصر، حيث يبدأ بتجسيد سلسلة من المخاوف التي نشأت معه منذ الطفولة، لكنها تتبلور وتتعاظم بعد مشاهدته لوفاتين كان شاهدًا عليهما. هذه التجارب، التي قد تبدو سطحية في ظاهرها، تصبح محفزات لانفعالات داخلية عميقة ومفتاحًا لتكوين رؤية فلسفية عن الفناء والحياة.

[42] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 156.

[43] قطب، *ديوان سيد قطب*، 166.

[44] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 158.

[45] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 167.

إنّ عناصر مثل الخوف، والموت، والوجود في الهامش بين الواقع والوهم، تُقدَّم في النص بوصفها لبنات أساسية في البناء الشعري والروحي الذي سيتطور لاحقًا ليشكّل ما يمكن تسميته ب "جماليات الرعب الوجودي" في مشروع نجيب فاضل الشعري.

فالموت هنا ليس مجرد نهاية، بل تجربة ذات بُعد ميتافيزيقي، تسائل الذات وتكشف هشاشتها أمام المطلق، وتغدو بالتالي مشهدًا تأسيسيًا في بلورة وعي الكاتب بذاته وبالعالم.

بهذا المعنى، لا يمكن قراءة قصة "أوهام ليلة وحيدة" خارج إطارها الأنطولوجي، حيث يتحول الموت إلى مرآة للوجود، والخوف إلى شرط مسبق للتأمل، لتصبح التجربة الفردية، بكل ما تحمله من ألم ودهشة، نواةً لصوت شعري يتغذى على التوتر بين الحياة والفناء.[46]

إن الموت عند نجيب فاضل ينقسم إلى قسمين، تمامًا كما تنقسم حياته إلى مرحلتين متمايزتين. فبعد لقائه بأستاذه الصوفي الشيخ (عبد الحكيم أرفاسي)، تغيّر نظره إلى الموت جذريًا، إذ اكتسب مفهوم الموت في وعيه بُعدًا ميتافيزيقيًا عميقًا، بعدما كان محصورًا في مدار التجربة النفسية والوجودية القاتمة.

قبل هذه المرحلة، وعند النظر في قصائد نجيب فاضل التي تناول فيها الموت، نلحظ بوضوح أنه كان يرى فيه كارثة كبرى وهروبًا من الحياة، لا معبرًا نحو المطلق أو اللقاء مع الحق. ففي قصيدة "غرفة الموتى" التي كتبها عام 1925، يصوّر الشاعر غرفته على أنها غرفة للموتى، ويصف نفسه فيها كجسد ميت، مما يعكس قطيعة وجودية بينه وبين الحياة، ويكشف عن رؤيته للموت بوصفه نفيًا للكينونة لا انتقالًا نحوها.

إن هذا التصور يعكس مرحلة من التمزق الداخلي والغربة الروحية، قبل أن يهتدي الشاعر إلى بعد صوفي ينقله من شعور "اللاجدوى" إلى "السكينة الوجودية"، ومن الموت كهاوية إلى الموت كمعراج:

"Sütbeyaz duvarlarda çivilerin gölgesi
Artık ne bir çıtırtı ne de bir ayak sesi."[47]

"على الجدران البيضاء، ظلالُ المسامير ترتعش بلا حراك...

لا صريرٌ بعد الآن، ولا وقعُ أقدام".

في قصيدة "Kaldırımlar" (الأرصفة)، رغم أن كلمة "الموت" لا تَرِدُ بشكلٍ مباشر، إلا أن كل بيتٍ من أبيات القصيدة مشبعٌ بإيحاءات الموت والوحدة. فالشاعر لا ينطق بالموت، بل يجعله يتسرّب في المعاني، في النغم، وفي الشعور الموحش الذي يخيّم على النص. الأرصفة هنا ليست مجرد فضاءً حضريًا، بل مسرحٌ لاغتراب الذات، وانعكاس لوجود هشّ يتهاوى بصمت نحو الفناء. إن الصمت المتواطئ بين الكلمات يحيل إلى حضورٍ خفيّ للموت، يلبس قناع الحياة اليومية.

أمَّا في قصيدة "İstasyon" (المحطة)، فإن الشاعر يتناول الموت من زاوية فلسفية مختلفة: لا باعتباره نهاية، بل كحدث غير متوقَّع، يتقاطع مع مفهوم الخلود. هنا يُستدعى الموت لا كفقد، بل كجزء من بنية الزمن وسؤال المصير. فكرة "المحطة" تُحيل إلى لحظة انتقال، إلى معبرٍ بين الممكن والمجهول، وكأن الموت ليس غيابًا، بل تبدّلًا في شكل الوجود. القصيدة تقف عند الحدّ الفاصل بين الحتمي والمفاجئ، لتطرح الموت كأفقٍ يتقاطع مع الحياة لا من خارجها، بل من داخلها.

[46] Murat Tan, "Necip Fazıl'ın Hikâyelerinde Kaçınılmaz Son: Ölüm", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (2016), 69.
[47] Kısakürek, *Çile*, 256.

في كلتا القصيدتين، يعيد الشاعر صياغة تجربة الموت، لا بوصفه مفهومًا بيولوجيًا، بل كقلقٍ وجودي، وكعلامة على هشاشة الكائن في مواجهة الزمن والفراغ:

“Burda gelir insana, Boş günlerin usancı.
Çalar birden kampana, Ölüm çanından acı”[48]

هنا يتسلل إلى الإنسان سأم الأيام الخالية،

فتقرع الأجراس فجأة، أشدّ قسوةً من نواقيس الموت".

غير أنَّ نجيب فاضل، في القصائد التي كتبها بعد عام 1934، لا سيّما في السنوات اللاحقة، كما يتجلّى في الأبيات التي نظمها عام 1977، قد حوّل صورة الموت من رمزٍ مروّع إلى وجهٍ رقيقٍ متسالم.

“Ölüm güzel şey; budur perde altından haber...
Hiç güzel olmasaydı ölürmüydü Peygamber?”[49]

"الموت شيء جميل؛ إنه خبر يتوارى خلف الحجاب...

أكان سيموت النبي لو لم يكن الموت جميلًا؟"

هذا التحوّل الدلالي يعكس انتقال الشاعر من مقاربة وجودية قلقة للموت، نحو رؤية تصالحية تنطوي على نوعٍ من السكينة الميتافيزيقية. ففي مرحلة مبكرة، كان الموت عند نجيب فاضل مجسّدًا كقوة مفزعة، كقاطعٍ للوجود ومهدِّدٍ لمعناه؛ أما في المرحلة المتأخرة، فيتحوّل الموت إلى كيان حميم، وربما حتى إلى وعد بالخلاص، أو معبر إلى وجود أعلى.

هذه النقلة لا تعني تلاشي قلق الموت، بل إعادة تأويله ضمن أفقٍ إيماني أو روحاني، بحيث يغدو الموت مكمّلًا للحياة لا نقيضًا لها. فالموت في هذه المرحلة لا يُخيف، بل يُرشد، ويصبح مرآة لرحلة الذات نحو مطلقٍ ماورائي، يُطفئ فوضى الزمن الأرضي.

فالموت ليس شيئًا سيئًا؛ لم يعد تلك النهاية المفزعة التي كان يتصورها في السابق، بل على العكس تمامًا، أصبح الموت شيئًا جميلًا. فبما أن النبي اختار الموت، فإن ذلك يعني أن الموت هو بداية لحياة أفضل من هذه الحياة الدنيوية، لأن الذي يُحيي ويميت هو الله. وبالتالي، فالموت هو المحطة الأخيرة في حياة الإنسان الدنيوية، وبالنسبة للمؤمن، هو نقطة الانطلاق لحياة جديدة تستقبلها عبارة "مرحبًا بك". بل إن الشاعر، كما يظهر في قصيدته "البشرى(Müjde) "، يرى أن الموت نفسه يمكن أن يتحوّل إلى بشرى:

"Öleceğiz müjdeler olsun, müjdeler olsun!
Ölümü de öldüren Rabbe secdeler olsun!"[50]

"سنموت، فهنيئًا لنا، هنيئًا لنا!

نسجد للرب الذي أهلك الموت نفسه!"

في البيت الأخير تحديدًا، تتجلّى ذروة هذه الرؤية: الشاعر لا يرضى فقط بالموت، بل يبشّر به، بلغةٍ احتفالية تنقل الموت من كونه "خصمًا للحياة" إلى كونه "آية على الربوبية"، حيث "ربّ الموت" نفسه هو الذي يُبطل سلطته. بهذا المعنى، يصبح الموت طقس عبور روحي، لا مجرّد حادثة جسدية، ويغدو السجود لله هو ردّ الإنسان الجوهري على سرّ الفناء والبعث.

[48] Kısakürek, *Çile*, 311.
[49] Kısakürek, *Çile*, 298.
[50] Kısakürek, *Çile*, 297.

إنها فلسفة تُحيل إلى ذروة التصالح الوجودي: حين يُصبح الموت، لا نهاية للذات، بل بداية لحقيقتها الأعمق.

"Hayat, mayat diyorlar, benim gözüm mayat'ta.

Hayatın eksiği var: Hayat eksik hayatta"[51].

"يتحدثون عن الحياة وما شابهها، لكن عيني على ما بعد الحياة.

الحياة فيها نقص؛ الحياة ناقصة في ذاتها."

2.4. الموت في شعر سيد قطب

كتب سيّد قطب معظم أشعاره في فترة شبابه، ولذلك فإن موضوعات مثل الشوق، الغزل، التأمل، التمرد، الشكوى، الوصف، الرثاء، والوطن كانت هي الأكثر حضورًا في تلك المرحلة. غير أن الموت لم يكن ليحتل مكانة كبيرة في ديوانه، بل يُعد من المواضيع الأقل تناولًا مقارنة بهذه الثيمات الأخرى. ومع ذلك، فإن الموت عند سيّد قطب ليس غائبًا تمامًا عن فكره؛ بل إنه يتجلى بوضوح أكبر في كتاباته الفكرية والعلمية، لا سيما في مؤلفه الشهير "في ظلال القرآن"، حيث يُعالج الموت من منظور إيماني وفلسفي عميق.

وما نجده من إشارات نادرة للموت في ديوانه الشعري، يأتي غالبًا ضمن السياق الفكري للشعر، ويتخذ طابعًا تأمليًا فلسفيًا، لا مجرد رثائي أو وجداني. فالموت عنده ليس نهاية، بل انتقال، وتحول، بل وحتى ولادة جديدة. يمكننا ملاحظة هذا المعنى في قصيدته "الابتسام بعد العبوس أو الحياة بعد الموت"، حيث يُجسّد هذا التصور من خلال مفارقة وجودية، تجمع بين الألم والأمل، وبين الفناء والبعث.

ولذا نرى أن سيّد قطب قدم نظرة وجودية للموت، لا بوصفه مجرد حدث بيولوجي، بل كمعبر نحو معنى أسمى، وتحوّل في بنية الإدراك الإنساني ليس كتناقض، بل كتكامل: لا معنى للابتسامة إلا بعد العُبوس، كما لا تتجلى قيمة الحياة الحقيقية إلا بعد إدراك الموت، والتأمل فيه، يقول:

بسمةٌ أم تلكَ أنفاسُ الحياة ولقاءٌ ذاكَ أم رجعُ العمر

نفحة تنفثها تلك الشفاه تبعثُ الميت وتحي ما اندثر[52]

يرى الشاعر هنا أن الموت لا يكون إلا عند فقدان الإنسان للأمل. ولهذا، فإن السعادة عندما تعود إلى الجسد، يعود الشخص الميت إلى الحياة من جديد. وقد أكد اهذه الفكرة مرة أخرى في قصيدته "عودة الحياة":

عجبٌ خفقك يا قلبي في هذه الأضلع من بين الخفوت

أوما زلت إذا لم تشتفي من حنين فيك حي لا يموت[53]

"كلمة "الموت" هنا قد تحمل معنىً مجازيًا أو صورةً فنية، لأنه يُمثّل عائقًا يمنع السعادة. ولذا سنلتقي مع سيد من جديد في قصيدة "القيامة" ليؤكد لنا أنَّ معنى السعادة هو القيامة نفسها.

[51] Kısakürek, *Çile*, 417.

[52] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 103.

[53] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 103.

قد بُعثت اليوم أحيا من جديد فهو بعث من حياة خامدة[54]

إنّ مفردة "الموت" في هذا السياق لا تُفهم بمعناها الفيزيقي المحض، بل تُستدعى كاستعارة وجودية تعكس حالة الفقدان الداخلي وانطفاء الرجاء في الذات الإنسانية. فالموت، من هذا المنظور، ليس نهايةً بيولوجية بل انقطاعٌ عن المعنى، وعجزٌ عن التماس الفرح. ومن هنا، تغدو السعادة فعلًا وجوديًا يعيد للإنسان صلته بالحياة، ويعيد تشكيل وعيه بها. وعليه، فإنّ قصيدة "القيامة" لا تتعامل مع "القيامة" كحدث ديني أو غيبي، بل كرمز فلسفي يدلّ على لحظة استعادة الذات لمعناها، ولقدرتها على تجاوز اليأس. هكذا، يصبح المعنى الحقيقي للسعادة هو النهوض من تحت أنقاض الانكسار، والعودة إلى الحياة لا بالجسد فقط، بل بالوعي والأمل:

من الطارق الساري خلال المقابر كخفقة روح في الدجنات عابر؟

من الوجل المذعور في وحشة الدجى تقلبهُ الأوهام في كل خاطر؟[55]

وهكذا فإنَّ استخدام مفردات مثل (مقابر، دجنات، الوجل، الدجى، وحشة، المذعور)؛ "ليس فقط لوصف الحدث الفيزيولوجي للموت، بل لبناء مشهد نفسي ومكاني يعكس التجربة الإنسانية بأبعادها العميقة والمعقدة؛ خاصة مع تكرار التساؤلات عن الأسرار التي قد يحملها الموت أو الأجوبة التي قد تكشف بعد الموت المعبرة عن حالة من الغموض والتأمل في المصير. وإذا وضعنا في الحسبان نظرة النص إلى الموت باعتباره طريقًا للتحرر من أوهام الحياة والبحث المستمر عن المعنى"[56].

5. الدين والتصوف في شعر الشاعرين

ظلّ التصوف، عبر العصور، منبعًا غنيًا للإلهام الشعري، إذ لا يُختزل في كونه تجربة دينية باطنية فحسب، بل يُمثّل رؤية كونية شاملة تُعيد ترتيب العلاقة بين الذات والعالم على أسس روحية تتجاوز الظاهر إلى جوهر الأشياء. في الشعر الحديث، لا سيّما في السياقين التركي والعربي، لم يُستدعَ التصوف بوصفه تراثًا ميتافيزيقيًا ماضويًا، بل بوصفه أداة رمزية وفكرية تُفكّك إشكاليات الهوية والانتماء والوجود في عالم مأزوم. فطرق التصوف الكبرى، كالمولوية التي تمثلت في شعر جلال الدين الرومي، أو القادرية والرفاعية المنتشرة في أنحاء العالم الإسلامي، كوّنت نسقًا من القيم والرموز التي اجتازت الحدود الجغرافية والثقافية، لتشكّل مرجعية شعرية مشتركة بين تركيا والعالم العربي. إن شعراء مثل الحلاج، وابن عربي، وابن الفارض لم يكونوا فقط أصواتًا دينية، بل حملوا في طيات نصوصهم نزوعًا وجوديًا ورؤية رمزية عميقة، مكّنت الشعر الحديث من استيعاب التصوف كاستراتيجية جمالية وموقف فكري، يتقاطع فيه الحنين إلى المطلق مع التمرد على أنماط الوعي السائد.

1.5. الدين والتصوف في شعر نجيب فاضل

كان نجيب فاضل، إلى جانب كونه أحد أعمدة الشعر في الحياة الثقافية التركية، عَلَمًا من أعلام الفكر والأدب، ترك بصمة لا تُمحى في الوجدان الجمعي والوعي الروحي لأمته. تناولته أقلام الباحثين في كتب ومقالات لا تُحصى، واستُقصي أثره في رسائل الماجستير وأطروحات الدكتوراه، حيث تماهت سيرته الأدبية مع مسيرته الفكرية والسياسية، حتى غدا رمزًا لمعركة الكلمة والروح في آنٍ معًا.

[54] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 108.

[55] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 123.

[56] Ahmed Tawfık, "Seyyid Kutub'un 'Ölüler Vadisinde Şair' Adlı Şiirinde Şiir Sözlüğü: Anlambilimsel Bir Çalışma", *Şarkiyat Mecmuası / Journal of Oriental Studies* 46 (29 Nisan 2025), 31.

غير أن المنعطف الأعمق في حياته كان اللقاء الفاصل عام 1934، حين جمعه القدر بالعارف بالله الشيخ (عبد الحكيم أرفاسي)، فكان هذا اللقاء بمثابة ولادة جديدة، وانتقال من ضيق الحس إلى فسحة المعنى. لقد دخل نجيب فاضل عالم التصوف من بوابة هذا الرجل الذي لم يكن بالنسبة له مجرد شيخ، بل كان نوره ومرآة روحه، كما عبّر بنفسه قائلًا: "منقذي، معلمي، دليلي، شيخي، نوري، روحي، وكل حياتي"[57]. فلم يكن الأمر مجرد لقاء بين مريد وشيخ، بل كان التقاء روحين، حيث وجد نجيب فاضل في أرفاسي النور الهادي، والملهِم الذي كشف له أسرار الطريق، فغدت رؤيته أكثر عمقًا، وكلماته أكثر صفاءً، ومشروعه الفكري متجذرًا في روحانية أصيلة، استمدت قوتها من معين التصوف، ومن إشراقات العارفين.[58]

وقد عبّر نجيب فاضل عن محبته العميقة وولائه الروحي لشيخه عبد الحكيم أرفاسي في قصيدته **"إليه(Ona)"**، التي كتبها عام 1978، بكلمات تنبض بالخضوع العرفاني والتسليم التام، يقول فيها:

"Benim efendim ! Ben sana bendim !

Bir üfledin de Yıkıldı bend'im. ".[59]

"سيدي أنتَ... أكون لك فداء،

نفخة منك أعتقتني..."

في هذه الأبيات، يُصوّر نجيب فاضل ذاته بوصفه كيانًا متصلّبًا، مشبعًا بالأنا، حتى جاء شيخه بنفخةٍ روحية أزالت هذا "البند – الأنا المتضخمة"، وحرّرته من سجن الذات إلى فسحة الفناء والتجلي. لقد تحوّل نجيب فاضل من بحرٍ مائج وسدٍّ مغلق إلى مرآة تعكس حكمة الشيخ، وحاملة لرسالته إلى العالم. إنّها لحظة تحول صوفي عميق، تُجسّد الانتقال من الظاهر إلى الباطن، ومن الكثرة إلى الوحدة، في لغة مشحونة بالإيحاء الصوفي والدلالة الوجودية.

في قصيدته "الموعد العظيم" التي كتبها حول مفهومي الحياة والموت، يُظهر أن الموت وسيلة تؤدي إلى سعادة أبدية، ويُعبّر عن الموت من منظور صوفي–فلسفي مختلف:

" Büyük randevu... Bilsem nerede, saat kaçta?

Tabutumun tahtası, bilsem hangi ağaçta?"[60]

"الموعد العظيم... ليتني أعلم أين سيكون، وفي أي ساعة؟

ليتني أعلم من أي شجرة سيكون نعشي؟"

وهنا نرى أن "نجيب فاضل، الذي كان يبحث عن الله في آفاق الوجود والكون، قد عبّر عن هذه الحقيقة في قصائده بأسلوب فلسفي".

Sarılan olur da saran olmaz mı?

Kim bu yüzü çizen sanatkar ressam;

Geçip de aynaya, soran olmaz mı?"[61]

ألا يوجد معانق لمن يعانق؟

[57] Hancıoğlu, "Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Temalar", 181.
[58] Hancıoğlu, "Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Temalar", 181.
[59] Kısakürek, *Çile*, 212.
[60] Kısakürek, *Çile*, 281.
[61] Kısakürek, *Çile*, 20.

من ذا ذاكَ البديعُ المتقِن، الذي نَحَتَ هذا الوجهَ بالنور؟

وهل من سائلٍ يقف أمام المرآة؟"

لقد تناول نجيب فاضل بعض الموضوعات الصوفية مثل "وحدة الوجود"، ويُعبّر في هذا السياق عن إيمانه بأن اللقاء بالله يعني الالتقاء بالأبدية والخلود. فعندما يتحدث نجيب فاضل عن الوصول إلى الله، فإنه في الحقيقة يتحدث عن البعث بعد الموت، لأن البعث هو الذي يُهيّئ للقاء بالله، وبهذا ينال المؤمن حياةً جديدة أبدية.

"Her şey, her şey şu tek müjdede;

Yoktur ölüm, Allah diyene"[62]

"كلُّ شيءٍ، كلُّ معنىً بُشرىً وحيدة:

لا موتَ، لمن قال: "اللهُ" ".

2.5. الدين والتصوف في شعر سيد

عندما نتأمل في أشعار سيّد قطب الدينية التي كتبها قبل أربعينيات القرن العشرين، نلحظ تشابهًا كبيرًا بينها وبين أشعار الحلاج. فالحلاج كان صوفيًا من الطراز الأول، فهل كان سيّد قطب في شعره صوفيًا على نهج الحلاج؟ إذا عدنا إلى سيرة سيّد قطب، نرى أنه خلال تلك المرحلة كان يتبنى أفكارًا قريبة من أفكار الحلاج. وهو في سيرته الذاتية "طفل من القرية" يقدّم لنا معلومات كثيرة عن دروب التصوف.

لكن من خلال هذه السيرة نفسها، ندرك أيضًا أن سيّد قطب كان ينتقد التصوف الزائف والمتصوفة المزيفين، وقد كتب ردًا لكشف زيفهم وتفنيد باطلهم. هذا الموقف يقرّبه من الإمام الغزالي، الذي بدوره كان يبحث عن التصوف الحقيقي.

لذا، فإن تصوف سيّد قطب لم يكن عزلة ولا رياضة روحية منعزلة عن الواقع؛ بل كان يرفض تمامًا الفهم القائم على الانقطاع أو الانعزال عن العالم، ويعتبر أن هذه المفاهيم لا تمتّ بصلة إلى روح الفكر الإسلامي الأصيل، بل هي دخيلة عليه، وقد تسللت إلى العالم الإسلامي من خلال تصوف الكنيسة، والفلسفة الفارسية، والفكر اليوناني".[63]

وسيد في شعره الديني كما هو الحال في قصيدة "عبادة جديدة"، شاعر صوفي حقيقي يمتلك فهمًا روحيًا وفكريًا عميقًا وشاملًا.

لك يا جمال عبادتي لك أنت وحدك يا جمال[64]

وسنلتقي معه متصوفا من جديد في قصيدته "تسبيح" التي مطلعها:

لعينيك تسبيحي وهمس سرائري وفي صمتها الموحي مراد خواطري[65]

هنا، يتجلى أمامنا أسلوب شعري يمتزج فيه الحس الصوفي بالشحنة العاطفية والوجدانية، وهي سمة بارزة في شعر سيد قطب في مراحله الأولى، قبل أن يتحول لاحقًا إلى خطاب أكثر فكرية وحركية. يبدأ الشاعر بمجاز عميق، يجعل من العيون –عادةً رمز الجمال أو

[62] Kısakürek, *Çile*, 22.
[63] Seyyid Kutub, *İslama Göre Hayat* (Konya: Neda Yayınları, 2015), 16.
[64] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 87.
[65] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 88.

العاطفة –محرابًا روحيًا، يوجّه إليه تسبيحه، أي صلاته وتسبيحه الروحي. هنا، العيون ليست جسدية فقط، بل تُشفّر كرمز للحق، أو الحضور الإلهي، أو المعشوق المتسامي. وكأن الشاعر يقيم شعائره الروحية أمام مرآة كونية تنعكس فيها صفات الجلال والجمال. أما التعبير عن السرائر هنا بالهمس فيوحي بالبعد الباطني للتجربة الدينية أو الجمالية. لا يصرّح سيد قطب بمضمون السرائر، بل يتركها همسًا، مما يعزز الصبغة الصوفية للتجربة: معرفة القلب لا تُقال، بل تُذاق.

أو في "وفي صمتها الموحي مراد خواطري" فهنا تبلغ اللغة الشعرية مرتبة تأملية راقية. الصمت – عادةً نقيض الكلام – يصبح أداة إيحاء. صمت العيون يوحي، ويلهم، ويستبطن المعنى. الشاعر لا يحتاج إلى صوت، بل إلى سكون يحمل إليه مراده، أي غاية فكره وشوقه. هذه الثيمة مستوحاة من تجربة صوفية ترى أن الصمت أبلغ من الكلام، وأن المعرفة الحقّة تُلهم لا تُلقّن.

6. الفكر والسياسة في أشعارهما

كل من سيد قطب ونجيب فاضل بدأ شاعرًا، ثم تحوّل إلى مفكر وسياسي، وسخّر الأدب في خدمة فكره وآرائه السياسية. فقد انطلق سيد قطب من عالم الأدب والنقد، لكنه مع تصاعد الصراعات الفكرية والاجتماعية في مصر، خاصة بعد احتكاكه بحركة الإخوان المسلمين، وجد في الفكر الإسلامي وسيلة للتعبير عن رؤيته للعدالة والحرية. فأعاد تفسير النصوص الدينية من زاوية ثورية، وجعل من كتاباته مثل في ظلال القرآن منصّة للدعوة إلى التغيير الجذري للمجتمع وفق تصوره الإسلامي. أما نجيب فاضل، فقد سلك طريقًا مشابهًا في تركيا؛ إذ بدأ شاعرًا، ثم انخرط في الحياة الفكرية والسياسية، مدافعًا عن الهوية الإسلامية في وجه التيارات العلمانية المتغلبة بعد سقوط الخلافة. استثمر قلمه في معركة الأفكار، وكتب نصوصًا تمزج بين الأدب والدين والسياسة، فكان أدبه صوتًا يعارض الحداثة الغربية المفروضة ويدعو إلى نهضة إسلامية مستنيرة. بهذا، مثّل كل من قطب وفاضل نموذجًا للمثقف الذي جعل من الأدب وسيلة لنشر الوعي السياسي والفكري في زمن التحولات الكبرى.

1.6. الفكر والسياسة في شعر نجيب فاضل

كان نجيب فاضل يؤمن بأن الشيء الذي يميّز الإنسان عن الفأر ليس سوى الفكر."ورغم أنه دافع في جميع أعماله وأحاديثه ومواعظه عن أهمية الفكر بالنسبة للإنسان وقيمته التي لا تقدر بثمن بالنسبة للمجتمعات، فقد شدد على أن الغاية الحقيقية هي تحويل الفكر إلى واقع.

وعندما يتحدث الشاعر عن قصائده في مذكراته، نراه يصف نفسه بثلاث تسميات مختلفة تعبّر عن ثلاث مراحل زمنية مختلفة عبر هذه القصائد الثلاث: "الشاعر الشاب"، و"الشاعر الصوفي"، و"الشاعر القديم".

أما قصة قصيدة "الشرق الكبير"، فترتبط برفض الدولة لقصيدة "نشيد الاستقلال" التي كتبها محمد عاكف، ورغبتها في استبدالها. حتى إن صحيفة "أولوس" نظّمت مسابقة لهذا الغرض[66]. وكان الهدف واضحًا: الجوّ الإسلامي السائد في القصيدة لم يكن متوافقًا مع رؤية الدولة، أو بالأحرى مع هدف النظام الذي قرر أن يكون العلمانية هي الجبهة الوحيدة.

"Allahın seçtiği kurtulmuş millet!
Güneşten başını göklere yükselt!"[67]

"يا أمةً اختارها الله ونصرها

[66] Âlim Gür vd. (ed.), *Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2014), 369.
[67] Kısakürek, *Çile*, 396.

ارفعي رأسك أعلى من الشمس نحو السماء! "

تحاول قصيدة "نشيد ساكاريا" أن تتناول القضايا الاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية والوطنية، مركّزة على واقع حال الأمة التركية في عام 1949. ومن خلال الإشارة التاريخية إلى معركة ساكاريا، التي تُعدّ من أبرز المنعطفات في تاريخ الشعب التركي وفي مسيرته نحو الاستقلال، يُوظف نجيب فاضل هذا الحدث التاريخي كنص وسيط (Intertext) يدفعه إلى البدء من هذا الحدث الكبير، الذي يحتل مكانة مهمة في التاريخ الوطني لتركيا عام 1949. ولا يغفل الشاعر هنا، منذ البداية، أن يلفت الانتباه من خلال العنوان الذي اختاره لقصيدته، "نشيد ساكاريا"، مما يعكس أهمية الموضوع الذي يتناوله[68].

في "نشيد ساكاريا"، كل شيء في حركة وجريان: الماء، والتاريخ، والنجوم، والناس، والأفكار... وحدها "ساكاريا" مختلفة، ساكنة وجامدة. لكن "ساكاريا" الذي تتحدث عنها القصيدة ليس نهرا ساكاريا، بل هو "الشباب التركي" نفسه؛ ففي نظر الشاعر، هذا هو المنحدر الذي انحدر إليه الجيل الجديد[69].

"İnsan bu, su misali, kıvrım kıvrım akar ya;
Bir yanda akan benim, öbür yanda Sakarya.,"[70]

"إنه الإنسان كالماء، يتلوّى ويتلوى وينساب؛

ها أنا أنساب من جانب، ومن الجانب الآخر "ساكاريا"

2.6. الفكر والسياسة في شعر سيد قطب

شهدت حياة سيد قطب الأدبية تحولات جوهرية، يمكن تقسيمها إلى مرحلتين متميزتين: أولاهما حياة مليئة بالاضطراب الفكري والقلق الوجودي، وقد انشغل خلالها سيد قطب بالأدب بشكل أساسي، فكانت معظم قصائده نتاج هذا الطور من حياته. أما المرحلة الثانية، فقد بدأت في أربعينيات القرن العشرين واستمرت حتى وفاته، حيث تحوّل إلى شخصية ملهمة، ومعلم بارز، وقائد مؤثر، ومفكر سياسي من الطراز الأول. في هذه المرحلة كتب سيد قطب معظم مؤلفاته الفكرية والسياسية، والتي تُعبر بوضوح عن نظرته للدين والمجتمع والسياسة.

ولقد كانت مصر آنذاك تمر بمرحلة انتقالية صعبة، تخللتها نهاية الحكم الملكي وثورة جمال عبد الناصر، وهو سياق تاريخي ترك أثرًا بالغًا في فكر سيد قطب. وبعد قضائه عامين في الولايات المتحدة الأمريكية (1948-1950)، عاد إلى مصر بوعي جديد، وأبدى إعجابًا كبيرًا بجماعة الإخوان المسلمين وفكرها، فانضم إلى صفوفها. لكنه، بعد ذلك، تعرّض للملاحقة والقمع، ليُسجن ثم يُعدم في نهاية المطاف.

أما على الصعيد الشعري، فإن قصيدته "نداء الروح" تُعد من أبرز ما كتب في تلك المرحلة، ويقول فيها:

في النفس يا مصر شوق لخطرة في رباك

لضمة من ثراك لنفحة من جواك[71]

لكن فكره الإسلامي كان قد تجلّى بأوضح صورة في قصيدة "هُبَل":

[68] Necati Birinci, "Sakarya Destanı Üzerine Bir Deneme", *Edebiyat Gazetesi*, (1994), 15.
[69] Birinci, "Sakarya Destanı Üzerine Bir Deneme", 15.
[70] Kısakürek, *Çile*, 399.
[71] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 95.

"هبل هبل

مزُ السخافةِ والجهالةِ والدَّجلْ

لا تسألنْ يا صاحبي تلك الجموعْ لِمَنِ التعبُّدُ والمثوبةُ والخضوعْ

دَعْها.. فما هي غيرُ خِرفان القطيعْ

معبودُها صنمٌ يراه العمُّ سامْ "[72].

أما قصيدته "أخي"، فهي نشيد الدعوة التي تجلّت فيه جواهر أفكاره، ودستور الدعوة، وخارطة الطرق الفكرية التي رسمها. وقد نُقِلت هذه القصيدة إلى جيل القضية كرسائل فكرية حفظوها وردّدوها:

أخي أنت حرٌّ وراء السدود أخي أنت حرٌّ بتلك القيود

إذا كنت بالله مستعصمًا فماذا يضيرك كيد العبيد

أخي: ستُبيد جيوش الظلام ويُشرق في الكون فجر جديد[73].

7. خاتمة

تكشف المقارنة بين التجربتين الشعريتين لسيد قطب ونجيب فاضل عن تقاطعات فكرية وجمالية وثيقة الصلة بالسياق الحضاري والسياسي لكليهما، غير أنّها تكشف أيضًا عن اختلافات نوعية عميقة. فإذا كانا قد انطلقا من هواجس الذات والوجود بلغة رومانسية وتأملية، فإنّ مسار التطور في تجربتيهما لم يكن متطابقًا. فالشعر عند سيد قطب ظل أقرب إلى التعبير الشعري الخالص الذي يتغذى على وجدانه الإسلامي ويترجم رؤيته الفكرية في صياغة مباشرة وموحية، بينما الشعر عند نجيب فاضل اتخذ بعدًا فلسفيًا أعمق، جعله أقرب إلى النص التأملي الذي يشتبك مع قضايا الميتافيزيقا والوجود في أفق يتجاوز المباشر إلى الرؤية الفلسفية العميقة.

كما تتجلى الفوارق في تمثيل المرأة؛ فهي في شعر سيد قطب تكاد تقتصر على صورة واحدة هي الحبيبة، بما يعكس نزعة وجدانية ذاتية، بينما تتعدد صور المرأة عند نجيب فاضل لتتراوح بين الحبيبة والرمز والكيان الوجودي، فتغدو المرأة في شعره مرآة لصراعات الروح والجسد ووسيطًا للتساؤل عن المعنى.

أما الموت، فعلى الرغم من حضوره عند الشاعرين بوصفه ثيمة محورية، فإنه عند سيد قطب أقرب إلى المفهوم المألوف للموت بوصفه نهاية محتومة للوجود الإنساني مقرونة برؤية دينية إصلاحية، في حين يتحول عند نجيب فاضل إلى قضية فلسفية كبرى تتجاوز حدود التجربة الفردية، ليغدو بوابة لفهم الوجود ومعناه.

وعلى المستوى الفكري، يبرز سيد قطب مفكرًا إسلاميًا يستخدم الشعر لتجسيد رؤيته الرسالية والإصلاحية في صورة مباشرة متفاعلة مع قضايا عصره، بينما يتجلى البعد السياسي عند نجيب فاضل في تداخل مع نزوعه الصوفي ونظرته العميقة إلى جدلية الحياة والموت، والدين والدنيا، مما يجعل خطابه الشعري أكثر تركيبًا وتعقيدًا.

ومن هنا نخلص إلى النقاط التالية:

[72] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 279.

[73] قطب، *الأعمال الشعرية الكاملة*، 281.

- سيد قطب أقرب إلى شاعرٍ مفكر يعبّر عن رؤيته الإسلامية بلغة مباشرة وجدانية، وأحيانا ثورية في قصائده السياسية.
- نجيب فاضل أقرب إلى فيلسوف شعري يجعل من النص أفقًا للتأمل الوجودي والفكري.
- المرأة عند سيد قطب تكاد تنحصر في حبيبة واحدة، وعند نجيب فاضل رموز متعددة تحمل دلالات وجودية وروحية.
- الموت عند سيد قطب حقيقة دينية ملموسة، بينما عند نجيب فاضل قضية فلسفية كبرى.
- التجربة الشعرية لقطب منطلقة من التزام رسالي إصلاحي، أما تجربة فاضل فمرتبطة ب نزوع صوفي ورؤية فلسفية للحياة.
- يلتقيان في السياقات التاريخية والفكرية، لكنهما يفترقان في طبيعة العمق واتجاه الرؤية الشعرية.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

Birinci, Necat. "Sakarya Destanı Üzerine Bir Deneme". *Edebiyat Gazetesi*, 1994.

Gür, Âlim vd. (ed.). *Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu*. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2014.

Hancıoğlu, Hümeyra. "Aynada Ben ve Ötesi". *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları* 6/12 (2014), 83-96.

Hancıoğlu, Hümeyra. *Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Temalar*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınlar, 44. Basım, 2001.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Kafa Kağıdı*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2014.

Kısakürek, Necip Fazıl. *O ve Ben*. İstanbul: B.D. Yayınları, 1999.

Korkmaz, Ramazan. *Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2008.

Kutub, Seyyid. *el-A'mâlü'ş-Şi'riyye el-Kâmile. Şam: Merkezü'n-Nâkid es-Sekâfî, 2008.*

Kutub, Seyyid. *Dîvânu Seyyid Kutub. Mısır: Dârü'l-Vefâ li't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1989.*

Kutub, Seyyid. *İslama Göre Hayat*. Konya: Neda Yayınları, 2015.

Kutub, Seyyid. *Kur'an'ın Gölgesinde Kadın*. çev. Mustafa Nuhoğlu. İstanbul: Ravza Yayınları, 2007.

Laing, R. D. *Bölünmüş Benlik*. çev. Selçuk Çelik. Istanbul: Kabalcı Yayınları, 1993.

Okay, Orhan. *Necip Fazıl Kısakürek*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

Okay, Orhan. *Üstat Necip Fazıl Kısakürek'in Şiiri, Suffe Yıllığı*. Türkiye: Suffe yay, 1984.

Tan, Murat. "Necip Fazıl'ın Hikâyelerinde Kaçınılmaz Son: Ölüm". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (2016), 64-75.

Tawfık, Ahmed. "Seyyid Kutub'un 'Ölüler Vadisinde Şair' Adlı Şiirinde Şiir Sözlüğü: Anlambilimsel Bir Çalışma". *Şarkiyat Mecmuası* 46 (2025), 19-38. https://doi.org/10.26650/jos.1505975

Dergiabant

2025, 13(2): 741-743, doi: 10.33931/dergiabant.1798041

Buhârî'nin Sahîh'inde Dört Mezhebe Göre Amel Edilmeyen Hadisler (Tahlil ve Tenkidi)

Macit DEMİRER[1]

Geliş Tarihi (*Received*): 06.10.2025 **Kabul Tarihi (*Accepted*):** 10.10.2025 **Yayın Tarihi (*Published*):** 30.11.2025

Öz: Bu inceleme, "Buhârî'nin Sahîh'inde Dört Mezhebe Göre Amel Edilmeyen Hadisler (Tahlil ve Tenkidi)" adlı eseri kısaca tanıtıp değerlendirmektedir. Eserde, Sahîh-i Buhârî'de yer alan fakat Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerince amel edilmeyen rivayetler ele alınmakta, isnadın sağlamlığı ile metnin Kur'an, Sünnet ve küllî ilkelerle uyumu arasındaki fark vurgulanmaktadır. İncelenen 25 rivayetten, üçünün mensûh, ikisinin muallel olduğu, diğerlerinin ise icmâya, Kur'an veya râvî/sahâbî uygulamasına aykırılık gerekçeleriyle amel dışı bırakıldığı belirtilmektedir. İncelemede, eserin hadis–fıkıh ilişkisindeki sahihlik-amel varsayımını sorgulayan yönü güçlü bulunmuş, bununla birlikte örneklerin çoğaltılması, bunların konu dağılımının arttırılması ve mezheplerin alt ekollerinin görüşlerine daha fazla yer verilmesinin gerekli olduğu görülmüştür. Sonuçta çalışma, Buhârî'nin yaklaşımı ile mezhep usullerinin kesiştiği ve ayrıştığı noktalarını açık bir biçimde ortaya koyarak literatüre anlamlı bir katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Buhârî, Sahîh, Dört Mezhep, Fıkıh, Amel.

&

Abstract: This review briefly introduces and evaluates the work titled "Some Ḥadīths in Bukhârî's Ṣaḥīḥ That Four Sunni Schools Did Not Act Upon Them (A Critical Analysis)". The book examines hadiths included in Ṣaḥīḥ al-Bukhārī that are not acted upon by the four Sunni legal schools -Ḥanafī, Mālikī, Shāfiʿī, and Ḥanbalī- and highlights the distinction between the authenticity of the chain of transmission (isnād) and the conformity of the hadith text (matn) with the Qur'an, Sunnah, and general legal principles. The study notes that among the 25 hadiths analyzed, three are considered abrogated (mansūkh), two contain hidden defects (muʿallal), and the rest are deemed non-applicable due to conflict with consensus (ijmāʿ), the Qur'an, or the practices of narrators or Companions. The review finds the work's questioning of the assumed correlation between authenticity and legal applicability in hadith–fiqh methodology to be a particularly strong aspect. However, it also concludes that the study would benefit from the inclusion of a broader range of examples, a more diversified thematic distribution, and greater engagement with sub-schools within the legal madhhabs. Ultimately, the work offers a meaningful contribution to the literature by clearly delineating the points of convergence and divergence between al-Bukhārī's methodological stance and the principles of the legal schools.

Keywords: Ḥadīth, al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ, Four Schools, Fiqh, Practice.

Atıf/Cite as: Demirer, Macit. "Abdullah Çelik. Buhârî'nin Sahîh'inde Dört Mezhebe Göre Amel Edilmeyen Hadisler (Tahlil ve Tenkidi)". *Dergiabant* 13/2 (Kasım 2025), 741-743. doi: 10.33931/dergiabant.1798041

İntihal-Plagiarism/Etik-Ethic: Bu kitap değerlendirmesi, bir hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This book review has been reviewed by a referee and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy

Copyright © Published by Bolu Abant Izzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Macit Demirer, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, macitdemirer@ibu.edu.tr.

Abdullah Çelik. *Buhârî'nin Sahîh'inde Dört Mezhebe Göre Amel Edilmeyen Hadisler (Tahlil ve Tenkidi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Hadis literatürü, tarih boyunca Kur'ân-ı Kerîm ile fıkhî yorum ve uygulamaların şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu çerçevede, hadislerin yalnızca sübûtu değil, aynı zamanda doğru biçimde anlaşılıp yorumlanması, mezhepler arası ihtilafların temel dayanaklarından birini teşkil etmektedir. İncelemeye konu olan eser, Abdullah Çelik tarafından kaleme alınan *Buhârî'nin Sahîh'inde Dört Mezhebe Göre Amel Edilmeyen Hadisler (Tahlil ve Tenkid)* başlıklı çalışmadır. Söz konusu eser, Fecr Yayınları tarafından Ekim 2024 tarihinde, Ankara'da neşredilmiştir. Toplam 222 sayfadan müteşekkil olan bu çalışma, Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan bazı rivayetlerin fıkhî uygulamalardaki yansımasını dört Sünnî mezhep ekseninde ele almakta ve bu rivayetlerle mezheplerin neden amel etmedikleri hususuna odaklanmaktadır.

Çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır; birinci bölümde, Buhârî'nin fıkhî yönü ile hadis tenkidinde muhaddisler ile fakihler arasındaki ortak ve farklı yaklaşımlar mukayeseli olarak incelenmiştir. İkinci bölümde ise Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer almasına rağmen dört mezhep tarafından amel edilmeyen rivayetler; ibadet konuları ve diğer konular başlıkları altında tasnif edilerek analiz edilmiştir. Çalışmanın sonunda *Sahîh*'de yer alan ancak dört mezhep tarafından amel edilmeyen hadislerin reddedilme gerekçelerine ve Buhârî'nin bu hadislere yaklaşımına dair değerlendirmeleri içeren tablolar ek olarak okuyucuya sunulmuştur.

Bu çalışma, Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer almasına rağmen Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerince amel edilmeyen rivayetleri sistematik biçimde inceleyerek alana özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Eser, İmam Buhârî'nin hadis seçme ve tasnif metodolojisini dört mezhebin hadis kabul ve delil olarak kullanma ilkeleriyle karşılaştırmakta ve rivayetlerin sahihlik ölçütleri ile fıkhî uygulamaya yansımaları arasındaki etkiyi incelemektedir. Böylece, isnad merkezli anlayış ile metnin Kur'an, Sünnet ve dinin küllî ilkeleriyle telifi esasına dayalı mezhebî yaklaşım arasındaki metodolojik farklılıklar net bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Çalışmanın teorik çerçevesi, iki ana eksen üzerine kuruludur: Birincisi, Buhârî'nin rivayeti kabul ederken isnada verdiği değer. İkincisi, dört mezhebin rivayetlerle amel ederken benimsediği usûl. Müellif, mezheplerin hadis değerlendirmesinde yalnızca sened tenkidiyle yetinmediklerini, aynı zamanda metin tenkidi yöntemine de başvurduklarını vurgulamaktadır. Buna göre, bir hadisin kabul edilip edilmemesi sürecinde, söz konusu rivayetin Kur'ân'a, sahih sünnete, akla, icmâya, kıyasa ve amelî uygulamalara uygunluğu dikkate alınmaktadır. Ayrıca râvinin rivayetine aykırı davranıp davranmadığı, nesh ihtimali taşıyıp taşımadığı gibi unsurlar da göz önünde bulundurulmaktadır. Bunun yanında, kıyas, istihsan, maslahat ve Medine ehlinin ameli gibi usûlî prensiplerin de hadislerin değerlendirilmesinde belirleyici ölçütler arasında yer aldığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla müellife göre, sahih olduğu halde mezheplerin *Sahîh*'te yer alan bazı rivayetlerle amel etmemelerinin temel sebebi, koymuş oldukları bu kriterlere uygun olmamasıdır.

Eserde yirmi beş rivayet incelenmiş ve her bir rivayet isnad ve metin yönüyle ayrı ayrı ele alınarak mezheplerin gerekçeleri mukayeseli biçimde sunulmuştur. Neticede söz konusu rivayetlerin üçü mensûh, ikisi muallel kabul edilmiş; geri kalanların ise yukarıda belirtilen kriterlere uygun düşmediği veya te'vîl edildiği için amel edilmediği belirlenmiştir. Ancak on dokuz hadiste amel edilmeme gerekçesi olarak diğer kriterlerin yanında te'vîlin de olması, bu noktaya dikkat çekilmesini bir nevi zorunlu kılmaktadır. Çalışmanın dikkat çeken tespitlerinden biri de şudur: İmam Buhârî'nin, tespit edilen yirmi beş rivayetin dokuzu ile bizzat amel etmesi, geri kalan rivayetlerde ise cumhurun görüşünü benimsemiş olmasıdır. Bu durum, *Sahîh*'in tertibinde Buhârî'nin, kimi zaman bazı muhaddis ve fakihlerin uygulamalarını dikkate aldığını, kimi zaman da rivayetlerin mensûh sayılabileceğine dair değerlendirmeleri esas aldığını göstermektedir. Esasında bu husus, çalışmada daha belirgin bir şekilde işlenebilirdi. Böylece eserin isminden kaynaklı, mezhepler birçok hadisle amel etmiyor gibi bir algının önüne geçilebilirdi. Buna ek olarak, dokuz hadisin ayrı bir başlıkta ele alınmaması, okuyucunun meseleyi daha iyi anlaması önünde bir engel olarak durmaktadır. Ayrıca eserin başlığında geçen, dört mezhebe

göre ifadesi de muğlaklık içermektedir. Zira böyle bir ifade ile mezhep imamlarının mı yoksa sonraki fakihlerin görüşlerinin mi esas alındığı yeterince net değildir. Bu ayrımın açık bir şekilde ortaya konması çalışmayı daha sistematik hale getirebilirdi. Ayrıca çalışmada, mezheplerin bazı sahih rivayetlerle amel etmeme gerekçeleri ana hatlarıyla ortaya konulmuş olmakla birlikte, söz konusu gerekçelerin dinî, tarihî ve kültürel bağlamlarla ilişkisi daha kapsamlı ve derinlemesine bir şekilde ele alınabilirdi.

Metodolojik açıdan eser, hadisin sened ve metin yönlerini birbirinden ayrıştıran bir dil üzerine inşa edilmiştir. Nesh, tercih, cem', tatbîk, şâz ve illet gibi klasik usûl terimleri yerinde ve açıklayıcı bir biçimde kullanılmış ve böylece bu kavramlar üzerinden rivayetlerin değerlendirilmesine ilmî derinlik kazandırılmıştır. Ayrıca dört mezhebin delil hiyerarşileri, örneğin Hanefî mezhebinin kıyas ve istihsanı önceleyen yaklaşımı, Mâlikîlerin Medine ehlinin amelini esas alması, Şâfiîlerin hadis merkezli sistematiği ve Hanbelîlerin eserî çizgisi, rivayet temelli çözümlemelere dâhil edilmiştir. Özellikle metin tenkidi ve makâsıd temelli yaklaşımlar, rivayetlerin amel sahasına taşınmasında usûlî ilkelerin belirleyici rolünü açık biçimde ortaya koymaktadır.

Akademik katkı bakımından çalışma, iki düzlemde anlamlı bir değer üretmektedir. İlk olarak, *Sahîh*'te yer alma ile amele konu edilme arasındaki ilişkiyi yeniden tartışmaya açmakta ve böylece hadis-fıkıh etkileşimini daha derinlikli ve eleştirel bir zemine taşımaktadır. İkinci olarak ise seçilen örnekler üzerinden mezheplerin tercih farklılıklarının açıklamalı bir şekilde sunulması, onların rivayet reddini yalnızca sened zayıflığına indirgemediklerini, bunun yerine daha kapsamlı bir metodolojiye dayandıklarını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışma, teorik düzeyde formüle edilen kaidelerin, somut fıkhî olaylar karşısında nasıl işletildiğine dair örnekleyici bir model sunmaktadır.

Bununla birlikte, inceleme iki alanda yapılacak ilavelerle daha kapsamlı ve zengin bir hale getirilebilirdi. Birincisi, rivayet sayısı ve konu çeşitliliği arttırılıp konular fıkhi baplara dengeli bir şekilde dağıtılabilir ve neticede elde edilecek bulguların genel geçer olma vasfı güçlendirilebilirdi. İkincisi ise zaman içerisinde mezheplerde ortaya çıkan farklı değerlendirmeler ve amel etmeme gerekçeleri daha ayrıntılı bir şekilde ortaya konabilirdi.

Tüm bu katkılarına rağmen, eserde bazı teknik ve içeriksel eksiklikler de dikkat çekmektedir. Bu eksiklikler şu şekilde özetlenebilir: Verilen Arapça metinler ile tercümeler arasında zaman zaman tam bir uyumun olmaması, yazım ve noktalama kurallarının uygulanmasında çeşitli eksikliklerin bulunması, aynı konunun farklı bölümlerde işlenmesi sonucu tekrara düşülmesi ve konu anlatımında kronolojik sıraya her zaman riayet edilmemesi. Ayrıca, kimi yerlerde cümle kuruluşlarında anlamı zorlaştıran yapısal sorunlar göze çarpmaktadır. Söz konusu hususların titizlikle gözden geçirilmesi, eserin ikinci baskısının daha nitelikli ve istifadeye açık bir hâle gelmesine katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak bu çalışma, Buhârî'nin rivayet tercihleri ile mezheplerin ortaya koyduğu ilkeler arasındaki ilişkinin çok boyutlu olduğunu ve bir hadisin senedinin sahih olmasının amel bakımından gerekli fakat yeterli olmadığını yeterince temellendirmektedir. Kısacası, *Sahîh*'in tasnif mantığı ile mezheplerin metodolojik çerçevesi her zaman örtüşmemekte, mezheplerde isnaddan ziyade hadis metnini anlama ve onu dinin genel kaideleriyle telif etme düşüncesi daha ağır basmaktadır. Çalışma, bu karmaşık ilişkiyi anlaşılır şekilde sunarak literatüre değerli bir katkı yapmaktadır.

Finansman/ Grant Support
Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.
Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest
Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.